Library of Princeton Theological Seminary
FEB 10 1888

DS 121 .W44 1884 v.3
Wellhausen, Julius, 1844-
1918.
Skizzen und Vorarbeiten

SKIZZEN UND VORARBEITEN.

VON

J. WELLHAUSEN.

DRITTES HEFT.

RESTE ARABISCHEN HEIDENTUMES.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1887.

RESTE ARABISCHEN HEIDENTUMES

GESAMMELT UND ERLÄUTERT.

Inhalt.

	Seite
Theophore Namen	1— 8
Das Kitâb alAçnâm von Ibn alKalbi	8—11
Die Götter der Zeitgenossen Noahs	11—21
Vadd	11—15
Suvâʿ	15. 16
Jaghûth	17—19
Jaʿûq, Nasr, Amm'anas	19—21
Die Töchter Allahs	21—42
Manât	22—25
alLât	25—29
alʿUzza	30—42
Diverse Götter und Kultusstätten	42—60
Dhu lChalaça	42—45
Dhu lSchara	45—48
alFals	48. 49
alGalsad	50—52
Manâf	52. 53
alMuharriq	53
Nuhm	53. 54
Ruda	54
Saʿd	54. 55
Schams	55. 56
Suʿair	56—58
alUqaiçir	58—60
Spreu von Gottesnamen	60—64
Mekka, der Hagg und die Messen	64—98
Einleitende Bemerkungen	64—69
Die Kaʿba, nebst Zubehör	69—75
Der Hagg	75—80
Die Bedeutung des Hagg, der Märkte und Mekkas	80—89
Die ursprüngliche Zeit der Feste und der Kalender	89—98

Seite

Einrichtungen und Bräuche des Kultus . . . . . 98—135
Zubehör der Kultusstätte . . . . . 98—105
Der Umlauf und was damit zusammenhängt . . . . . 105—110
Opfer und Gaben . . . . . 110—119
Bedeutung des Opfers. Bünde, Eide, und Orakel . . . 119—128
Heilige Personen . . . . . 128—135
Spuk, Zauber, Zeichen, Brauch und Glaube . . . . . 135—164
Geister und Gespenster . . . . . 135—140
Zauber und Gegenzauber . . . . . 140—146
Teratologie . . . . . 146—153
Allerlei Brauch und Glaube . . . . . 154—159
Totenkultus . . . . . 159—164
Vergleichender Rückblick . . . . . 164—171
Allgemeiner Charakter des arabischen Heidentums . . . . . 171—212
Die Natur der Götter . . . . . 171—180
Fortentwicklung der Religion . . . . . 180—184
Allâh und die Götzen. Auflösung des polytheistischen Kultus . . . . . 184—192
Gehalt und Ziele des Lebens . . . . . 192—197
Juden und Christen in Arabien . . . . . 197—203
Der Islam . . . . . 204—212
Nachträge . . . . . 213—218
Register . . . . . 219—224

Theophore Namen [1]).

Die theophoren Namen von Personen und Geschlechtern sind in den älteren semitischen Sprachen vielfach förmliche Sätze, in denen die Gottheit Subjekt ist: Gott gab, Gott hört, Gott ist Herr. Im Arabischen ist das einst auch vorgekommen, wenn nämlich Namen wie Ελμαλαχος Κοσαδαρος Κοσβανος Κοσβαραχος Κοσγηρος Κοσνατανος Κωσανελος Κοστοβαρος (für Κοσταβαρος) Νεβοβαλος oder wie Αζαρηλος Ναταμελος Ναταρηλος Ραββηλος Φαδαιελος Φασαιελη Φασαβαλος für echt arabisch angesehen werden dürfen. Aber in den uns durch einheimische Tradition bekannten Zeiten, vom sechsten Jahrhundert der christlichen Ära an, sind die theophoren Namen der Araber substantivische Komposita, in denen die Gottheit im Genitiv steht hinter einem Namen wie Knecht, Gabe, Hilfe. Der gewöhnlichste Vorsatz ist ʿAbd (fem. Amat), wie im Hebräischen, Phönicischen und Aramäischen. Die folgende Liste gibt eine oberflächliche Übersicht von allerhand Namen, die mit ʿAbd anfangen.

Abd ال (عبد يل Ibn Duraid 283) IV 152,8.

Abd الاجب XIX 102,18.

Abd alAʿlà (sinaitisch).

---

[1]) Levy, über die nabathäischen Inschriften, vornehmlich der Sinaihalbinsel, DMZ 1860 p. 363 sqq. Blau, zur hauranischen Alterthumskunde, DMZ 1861 p. 437 sqq. Blau, über nabatäische Inschriften, DMZ 1862 p. 331 sqq. Nöldeke, über den Gottesnamen El, Monatsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1880 p. 761 sqq. 1882 p. 1175 sqq. Wüstenfeld, genealogische Tabellen, Göttingen 1852 (WT). Register dazu, Göttingen 1853 (WR). Vogüé, Syrie Centrale I, Paris 1868. Le Bas et Waddington, Voyage archéologique, Abteilung Syrie. Miller, Inscription grecque trouvée à Memphis, Rev. Arch. 1870 p. 109 sqq. 170 sqq. Euting, Nabatäische Inschriften in Arabien, Berlin 1885. Die römischen Ziffern der Citate zu den Namen mit Abd beziehen sich auf die Bücher der Bulaqer Ausgabe des Kitâb alAghâni.

Abd alAlî (sinaitisch).
Abd Allah (Ampelas = Theodulus auf dem Concil. Ephes. 431).
Abd ʿAmr.
Abd alAsad XIII 111,21.
Abd alAschadd XIV 76,31.
Abd alAschhal.
Abd alAsvad XI 134,19.
Abd ʿAuf XVII 52,7.
Abd alʿAzîz XIV 76,31.
Abd alAzvar XIV 68,31.
Abd Baghîd IV 115,19. 155, 21 sqq. XVI 90,30.
Abd alDâr von Quraisch und von Tamim VIII 159,8.
Abd Dhi lScharà.
Abd Duhmân XI 100,13.
Abd alGadd (Hamdani 54,9).
Abd Ghanm.
Abd alGinn (Baladh. 471,7).
Abd Guscham XI 64,28. 29.
Abd Hâritha.
Abd alHagar XIV 76,29. Baladh. 260m.
Abd alHaij (Jaq. IV 495,21).
Abd alHaula (WR. 403).
Abd Hind (Hamasa 290,12; WT. A 15).
Abd alHurr XIV 74,31.
Abd Jaghûth.
Abd Jâlîl.
Abd Jazîd XIX 77,10.
Abd Kaʿb XIX 157,18.
Abd alKaʿba.
Abd Kulâl (Hamasa 316,3).
Abd alMadân.
Abd alMalik XVIII 137,30.
Abd Manâf.
Abd Murâra (Ham. 116,23).
Abd مهين III 15,12.
Abd Nagm.
Abd Nuhm.
Abd Qais und Abd alQais.
Abd Quçaij (DMZ 1871 p. 575[3]).
Abd Razâh.
Abd Rudâ XVI 47,12. 102,26.
Abd Rudân (WR.).
Abd Saʿd XI 171,7. 173,16.
Abd Samîʿ XVIII 135,22.
Abd Schalmân (DMZ 1868 p. 688).
Abd Schams.
Abd alSchâriq (Ham. 218,5).
Abd Taim XVIII 163,12.
Abd alThurajja.
Abd Umajja X 103,19.
Abd alUzza.
Abd Vudd.

Diese Liste ist ganz roh; man darf nicht glauben, dass immer auf Abd ein Gottesname folge[1]). Amr, Duhmân, Hâritha, Hind, Jazid, Umajja sind einfache Personennamen. Ein Steinmetz des Nabatäerkönigs Haritha hat sich Abd Haritha genannt, und ein hoher Beamter des Königs Amr von Hira Abd Amr. Sonderbar ist dann freilich, dass solche von ganz individuellen Dienstverhält-

[1]) Vgl. Clermont-Ganneau in der Revue Critique 1885 I p. 176 sq. und Nöldeke in Euting's Nabat. Inschr. p. 33.

nissen hergeleiteten Namen sich forterben und sogar weit verbreiten[1]) — doch ähnlich ist das Schicksal aller Namen. Ab und zu mag ein toter König als Heros verehrt worden sein, z. B. der Nabatäerkönig Obodas, so dass auf diese Weise die Grenze zwischen Gott und Mensch verschwindet[2]). In anderen Fällen wird diese Grenze dadurch undeutlich, dass es gewissen Namen nicht anzusehen ist, ob sie einen Gott bez. ein Idol bezeichnen, oder einen Menschen. Man kann zweifeln, ob Abd Ka'b so viel wie Abd al-Hagar ist, oder ob es mit Abd Amr und Abd Haritha zusammengestellt werden muss; im ersteren Falle würde allerdings Abd al-Ka'b zu erwarten sein, nach der Ähnlichkeit von Abd alDar und Abd alKa'ba. Im allgemeinen überwiegen doch die theophoren Namen mit Abd; man darf nur die Regel nicht so pressen, wie es die muslimischen Gelehrten, nach dem Vorgange von Ibn alKalbi, getan haben. Dass auch Volksnamen hinter Abd vorkommen, glaube ich nicht[3]).

Ausser Abd gibt es noch viele andere Vorsätze in theophoren Namen: Amr alLât (Azraqi 123,1), ʿÂidh ʾalBaʿl (sinaitisch), ʿAudh Manât, ʿAuf El (Memphis), Aus Allah (Auxilaos auf dem Concil. Ephes. 449), גד רצו (Palmyra, vgl. daselbst חים רצו und גד עתא), Garm alBaʿl (sinaitisch), Maʿn Allah (Higr), אמרשמשא Αμρισαμσος Αμρειλιος Αμορκεσος Μυρουλλας (Journ. As. 1882 I p. 9), Naçr alLât (Palmyra), Saʿd Vudd (Agh. XX 128,7), Sakan alLât (Ibn Duraid), Salm alLât (Palmyra), Schaiʿ alLât, Σαχρηλος (Schakr El, Nöldeke 1880 p. 766), Scharâh-îl, Scharh-îl, Schurahb-îl, Schukm alLât, Taim Allah, Vadd El (Waddington), Vahb alLât, Zaid Manât[4]). In der uns überlieferten arabischen Literatur finden sich

---

[1]) Abd Amr VII 47,2. XII 41,26. 125,17. 153,8. XIII 104,26. XV 54, 16. 55,3. XX 136,6. BHischam 448,2sqq. Hamasa 73,12. 256,16. 258,18. 453 v. 4.

[2]) Steph. Byz.: Οβοδα χωρίον Ναβαταίων, Οὐράνιος Ἀραβικῶν τετάρτῳ, ὅπου Οβοδης ὁ βασιλεὺς ὃν θεοποιοῦσι τέθαπται. Das ist sicher nicht bloss ein Schluss aus עבד עברת. Vgl. DMZ 1875 p. 39. 1877 p. 88.

[3]) Dagegen Saʿd al-Aschîra?

[4]) Noch manche andere bei Nöldeke a. O. 1880. 1882. Die Bedeutung der Vorsätze ist nicht überall klar, z. B. nicht bei Garm (vgl. Sampsigeramos). Zaid ist s. v. a. Vahb und bedeutet Gabe (Zuhair 13,7); Salm Silm s. v. a. Taim, dediticius, auch kriegsgefangen. Zu Schakr darf man Issachar und Sachar aus dem Alten Testamente vergleichen. Maʿn Allah ist wol auch der

die meisten dieser Vorsätze nur vor Allah, alLât, und Manât; Mar' nur vor Qais; Scharh Schurahb Scharâh und einige andere aussergewöhnliche Vorsätze nur vor El: ʿAin-îl, Chail-îl, Qism-îl, Schihm-îl. Gewöhnlich aber fehlt in unserer literarischen Überlieferung der Genitiv, welcher den Gottesnamen enthält. Aus, Saʿd, Taim, Vahb, Zaid sind viel gebräuchlicher als Aus Allah, Saʿd Manât, Taim al-Lât; man ist förmlich überrascht, gelegentlich aus einem Verse zu ersehen, dass Zaid alFavâris eigentlich Zaid alLât heisst (Ham. 456 v. 1), Zaid alChail eigentlich Zaid Manât (Ham. 461 v. 6. 7) [1]). Bei Naçr, Garm u. a. lernen wir erst durch die Inschriften, dass es Abkürzungen sind für Naçr alLât u. s. w.; bei Vâil (s. v. a. ʿÂidh) können wir es nur aus der Bedeutung schliessen. Bei ʿAmr und Maʿn kann man schwanken, ob sie des Korrelats bedürftig oder auch nur fähig sind; es würde freilich schwierig sein, den Gottesnamen im Genitiv hier nach dem Muster von Zaid alChail zu erklären. Schon auf den Inschriften übrigens ist Σεος Θαιμος Αεδος (Οαεδος, merkwürdig wegen der Transkription des ʿAin, Waddington 2472) viel häufiger als Σηαλλας (Waddington 2298) u. s. w. Die appellative Natur dieser Vorsatzworte ist früh erstarrt und damit auch das Bewusstsein verschwunden, dass sie eine Ergänzung nötig haben. Allerdings steht auch Abd allein, schon im Chronicon Edessenum und in der Doctrina Addaei (vgl. Judicum 9, 26), ebenso Amat (BHischam 781,17). Doch ist das nicht eben häufig, und manche Fälle beruhen erst auf islamischer Korrektur.

Durch solche Verkürzungen sind wir gewiss manches alten Gottesnamen verlustig gegangen, wenn das ein Verlust genannt zu werden verdient. Glücklicher sind wir in dieser Hinsicht daran, wenn umgekehrt der erste Teil der Komposition fehlt und eine Person oder ein Geschlecht einfach den Namen eines Gottes trägt. Das kommt zwar nicht so oft vor, aber doch auch durchaus nicht selten. Vorzugsweise bei Gentilnamen: Baghîd von Ghatafân, Ghanm, Manâf von Tamim (Agh. VIII 159,14. 22), Schams von-

---

Maʿnu, welcher Allah genannt wurde, im Chronicon Edessenum. Râʿi-lSchams (Ham. 710,5. Agh. XIV 76,20) ist Beiname; die Göttin heisst Schams, nicht alSchams. Höchst einfach ist die Zugehörigkeit zu dem Gotte ausgedrückt durch die Präposition Lamed in Λισαμσος (= Αισαμσος Waddington 2458) לשמש (Vogüé Palm. 8. 19. 75. 116. 123[a]); vgl. Nabigha 1,6. 7.

[1]) Darnach sollte man annehmen, dass auch Jazîd eine Abkürzung ist für Jazîd-êl oder dergleichen, ein alter Eigenname in Satzform (Gen. 30,24).

Garm (XIX 107,14), alSchahr alharâm[1]) von Kalb (VIII 82,9sq.), Hubal mit Isâf und Nâila von Kinâna b. Kalb, Zuhra von Quraisch. Aber auch bei Personennamen: Nahîk b. Isâf von den Chazrag (XX 117,1.8sqq.), Isâf von den Chazrag (BHischam 321,16), Jasâf von den Bakr (XX 133,19), Suvâ' von den Hudhail (WR. p. 5), 'Utârid von den Tamim, sehr häufig vor allem Qais. Wir treffen die Sitte auch auf den Inschriften: Ιεγουθος (Memphis), Μονιμος und Αζιζος (oft bei Waddington). Der Priester des Sonnengottes Αυμος heisst in der Inschrift Waddington 2392 auch Αυμος, ebenso wie sein Herr[2]).

Im Islam haben sich die Fälle der Herabsetzung eines Gottesnamen zu einem einfachen Personennamen noch gemehrt. Ijâd b. Abd Ghanm alFihri, der aus der Eroberungsgeschichte Syriens und Mesopotamiens bekannte Heerführer, wollte nach seiner Bekehrung nicht mehr b. Abd Ghanm, sondern nur b. Ghanm genannt sein (Baladh. 146,18sq.). Umgekehrt hat der Islam auch die Sitte begünstigt, den Gottesnamen hinter Abd und dessen Äquivalenten auszulassen; wol erst unter dem Einfluss des Islams ist es so gänzlich verdunkelt worden, dass die meisten arabischen Eigennamen, die einfach zu sein scheinen, in Wahrheit Komposita religiöser Natur sind. Der alte Amr b. Abd Vudd, den Ali beim Grabenkriege im Zweikampfe erlegte, heisst schon bei Vaqidi immer nur Amr b. Abd. Einen seiner ältesten Anhänger, Abd Amr b. Auf, nannte der Prophet um zu Abd alRahman b. Auf, und Abdalrahman hörte seitdem nicht mehr darauf, wenn er Abdamr angerufen wurde (BHischam 448,2sqq.). Den Namen des Sulaimiten Ghâvi b. Abd alUzza änderte Muhammed in Râschid b. Abd Rabbih; und

---

[1]) Heiliger Mond ist der Vollmond am vierzehnten, Waddington 2119.

[2]) Nach Azr. 78,18 gab es in Mekka einen Götzen Nahîk, mit dem Beinamen mugâvid alrîh = der an Freigebigkeit mit dem (Regen bringenden Sur 25,50) Winde wetteifert. Jasâf und Isâf sind Varianten, s. das Scholion zu BHischam 321,16. Der Gott Aum kommt in dem Namen סער אום vor, bei Mordtmann und Müller, Sab. Denkmäler No. 1; damit erledigt sich die Vermutung Mommsens, Römische Geschichte V 481 Anm. 2. — Namen wie Nagm Χαυχαβος (Waddington 2218), Thurajja, Badr, Hilâl, gehören nicht notwendig hierher; Suhail ist Deminutiv von Sahl. Gadd, Sa'd, Vadd kommen in der Zusammensetzung von Eigennamen sowol an erster Stelle vor wie an zweiter; bei der Verkürzung wird man doch am sichersten gehen mit der Annahme, dass der Gottesname weggelassen ist. Vgl. freilich Agh. IV 21,30.

so nahm er noch zahlreiche andere Umnennungen vor, die als einförmiges Ergebnis lauter Abdallah, Abdalrahman, Abdrabbih lieferten. Bei Gentilnamen ging das natürlich nicht so leicht, und sie haben auch im Islam vielfach ihre heidnische Art erhalten. Indessen sogar auf diesem Gebiet ist der Fall vorgekommen, dass die Banu Abd alUzza von Ghatafan zu Banu Abdallah gemacht wurden und mit spöttischer Beziehung darauf dann bei ihren Nachbarn die Banu lMuhavvala d. i. Söhne der umgewandelten (Göttin) hiessen (Hamasa 191,28sqq. Agh. XVI 93,29). Ein andersartiges Beispiel sind die Banu Schaitân von Kinda (Agh. XX 97,6), womit etwa Abd alGinn (Baladh. 471,7) verglichen werden kann. Übrigens wurden diese Umnennungen nur zum kleinsten Teil von Muhammed selber vorgenommen; die Muslime setzten die von ihm angefangene Arbeit eifrig fort, und sehr viele derartige Purifizirungen sind erst den späteren Schreibern zu verdanken, die den Principien des Islams rückwirkende Kraft für das heidnische Altertum verliehen[1]). Agh. XIV 76,31 scheinen Abd alAschadd und Abd alAziz Verbesserungen zu sein für Abd alAsad und Abd alUzza; Abd Samî XVIII 135,22 heisst gleich darauf Abd Schams, aber in diesem Fall ist Samî vielleicht das Ursprüngliche, denn es gab einen Gott, der so hiess (DMZ. 1875 p. 594). Am bequemsten war es alLât in alLâh zu verwandeln, und das ist denn auch sehr regelmässig geschehen. Nur darf man nicht etwa glauben, dass Allah im Heidentum überhaupt nicht in der Komposition von Eigennamen verwendet sei. Das ist vielmehr recht häufig gewesen, wie die Inschriften lehren.

So viel über die theophoren Personennamen. Es gibt auch theophore Ortsnamen. Die Gottheit verwächst mit dem Orte ihrer Anbetung und differenziirt sich auf diese Weise; die Semiten insbesondere haben die Neigung, sie mit ihrem „Hause“ in unauflöslicher Verbindung zu denken. Manche Orte sind dadurch so zu sagen zu Gräbern verstorbener Götter geworden; das geographische Lexikon des Jaqut enthält unter seinen Ortsnamen eine grosse Anzahl Artikel über heidnische Gottheiten und wird dadurch zu einer Quelle ersten Rangs für die Kenntnis der altarabischen Religion. Gewöhnlich trägt der Ort geradezu den Namen der Gottheit: Ilâha,

[1]) Ganz ähnlich ist es bekanntlich auch im Alten Testamente gegangen, Bleek, Einl. in das A. T. 1886, § 270. Vgl. noch Abd BHischam 68,8 und Vudd Agh. IV 21,30.

Schams, ʿAthtar, Quzah; seltener steht der Gottesname im Genitiv nach einem Status constructus: Scharaf alBaʿl, Vahbîn (für Vahbîl, Nöldeke 1880 p. 768). Wahrscheinlich gibt es noch manche andere Beispiele der Art; es ist nur immer sehr schwer sie als giltig nachzuweisen. So könnte man sich versucht fühlen, den Berg Rammân im Lande der Tajji für heilig zu halten, weil dort ein Haus, zur Ehre eines getöteten Helden errichtet, gestanden haben soll, und ihn mit dem gleichnamigen aramäischen Gotte zusammenzubringen (Jaqut II 815sq. Agh. XIV 89sq.). Indessen ist das Haus misverstanden aus einem Verse, worin es heisst: Qais dessen Haus in Rammân auf die Dauer ist. Das Haus auf die Dauer ist ein ganz gewöhnlicher Ausdruck für Grab, und der Vers bedeutet einfach: Qais der in Rammân begraben liegt. Zu dem ungewöhnlichen Bau eines Hauses über dem Grabe wurde dann weiter eine erklärende Veranlassung gedichtet: die Tajji hatten ihn errichtet aus Reue darüber, dass sie Qais, ohne ihn zu kennen, erschlagen hatten, zur Sühne der Schuld. Das Haus also beweist nichts für die Heiligkeit des Berges, da es nicht vorhanden war; nur der Name Rammân hat etwas an sich[1]).

Dass auch Tiere und Pflanzen nach Göttern benannt worden sind, ist von vornherein sehr wahrscheinlich. Ich weiss jedoch keine unzweideutigen Beispiele. Lagarde hat den Einfall gehabt, den Namen der Wachtel sumâna von dem phönicischen Götterarzte Eschmun abzuleiten (Anmerkungen zur gr. Übers. der Proverbien p. 81). Er behauptet ferner (Sem. I 32, 1878), dass die Schaqîqat alNuʿmân, die rote Anemone, ihren Namen, welcher die Wunde Naʿmâns bedeute, von dem Gotte Naʿmân habe, und dass auch das griechische Wort Anemone davon herkomme. Es mag zugegeben werden, dass es einen solchen Gott gegeben hat, obwol es nicht bewiesen ist[2]). Aber Schaqîqa bedeutet nicht Wunde, und

---

[1]) Vgl. בית ראמאן Assem. Bibl. Orient. II 218.

[2]) Ewald hat in den Ganne Naʿamanim Isa. 17,10 Adonisgärten vermutet. W. R. Smith (English Historical Review, April 1887) verweist auf Sozom. VII 29 (Reland, Palaestina p. 698), wo von einem verehrten Grabe die Rede ist, welches die Leute Νεφσαμεεμανα nennen, das ist μνῆμα πιστόν. Cornelius a Lapide macht daraus Νεφσανεεμανα (mit ν statt μ) = נפשא נאמנא, W. R. Smith weiter נפש נעמנא (Grab Naʿmâns). Jedoch נאמנא ist nicht aramäisch, wol aber מאמנא, wie die überlieferte Lesart lautet. Damit fällt der Übergang fort, auf dem W. R. Smith fusst; seiner Deutung steht ausserdem das

soll etwa in dem A von Anemone der hebräische oder arabische Artikel stecken? [1]) Vielmehr macht der Artikel in alNu'man die Annahme überhaupt unwahrscheinlich, dass es Gottesname ist; der Gott würde vermutlich auch im Arabischen Na'mân heissen, wie das bekannte Tal und die beiden Berge. Die Araber halten al-Nu'man in Schaqiqat alNu'mân für den König von Hira; sie erzählen, derselbe habe die Anemonen bei Kufa zum Regal gemacht und darum seien sie alle in der Folge nach ihm benannt (Agh. XI 26,26). Eigentümlich trifft es sich, dass auch Schaqîqa ein geschichtlicher Name einer bekannten Königin von Hira ist, der Mutter des alMundhir, nach welcher die Griechen ihn 'Αλαμούνδαρος ὁ Σακίκης nennen. Aber damit lässt sich jene historisirende Erklärung des Blumennamens nicht rechtfertigen, sie ist offenbar künstlich angefertigt. Vermutlich ist alNu'mân (gesprochen Anno'mân) hinter Schaqîqa ein Genitiv der näheren Bestimmung, entstanden aus Anemone — gerade umgekehrt wie Lagarde meint. Die Blume heisst gewöhnlich einfach alSchaqîqa, ohne weiteren Zusatz; so auch wahrscheinlich in dem Namen der eben erwähnten Königin von Hira.

Das Kitâb alAçnâm von Ibn alKalbi.

Die meisten und reichsten Mitteilungen über arabische Götter und Kultusstätten finden sich in Jaquts geographischem Lexikon. Ihr Wert wird dadurch erhöht, dass sie fast sämtlich zurückgehen auf Ibn alKalbi, den bekannten Historiker und Genealogen im zweiten Jahrhundert der Higra, und zwar grösstenteils auf ein bis jetzt verlorenes Buch dieses Gelehrten, welches den Titel Kitâb alAçnâm, das Buch von den Götzen, führt. Jaqut benutzt dies Werk in einem von alGavaliqi geschriebenen Exemplar, welches durch eine Filiation geaichter Abschriften, deren Urheber der Reihe nach aufgezählt werden, zurückgeführt wird auf das Heft des Abu

auslautende α in Νεφσα entgegen, welches keinen folgenden Genitiv gestattet. Geistreich und verführerisch ist allerdings diese Deutung.

[1]) Dies A am Anfang macht die Schwierigkeit, doch auch das e der zweiten Silbe. Das o der dritten wäre leichter zu erklären; vgl. Νααμων bei Waddington 2413d. Ich begreife den Anstoss nicht, den die Ableitung der Anemone von Anemos geben könnte.

lHasan Muhammad b. alAbbas Ibn alFurât, eines Zuhörers und Schülers von Ibn alKalbi [1]).

Das Verhältnis, in welchem Jaqut bei seinen Angaben über die Götzen zu Ibn alKalbi steht, ist nicht immer klar auf den ersten Blick. Etwas Irreführendes, wenigstens für den Uneingeweihten, hat schon die gelehrte Sitte, den Autor, von dem man abschreibt, beständig unter wechselnden Namen anzuführen: Abu lMundhir sagt, Ibn alKalbi sagt, Hischâm sagt, Ibn Muhammad sagt. Dazu werden diese mit qâla fulân (der und der sagt) eingeleiteten Quellenangaben ganz nach Belieben eingestreut, wo es gut dünkt, nicht wo es notwendig ist. Wenn vorher Hischam am Worte gewesen ist und dann neu angehoben wird mit: Abu lMundhir sagt, so sollte man nicht denken, dass einfach im Texte fortgefahren wird (IV 652,14. 16). Es wird nichts getan, die Grenzen der Citate deutlich zu bestimmen, sondern eher etwas daran gesetzt, sie undeutlich zu machen. Hin und wieder fehlt wol auch bei einem Artikel, welcher den anderen in Anlage und Haltung vollkommen gleich sieht, die Quellenangabe gänzlich. Man ist also auf Suchen angewiesen. Durch Untersuchung lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit feststellen, dass Ibn alKalbi den betreffenden Mitteilungen Jaquts überall zu grunde liegt, wo nicht eine andere Autorität ausdrücklich genannt wird. Nehmen wir zum Beispiel den längsten und wichtigsten Artikel, den Jaqut gibt, den über die Uzza. Fünf mal wird hier Ibn alKalbi, unter verschiedenen Namen, als Gewährsmann citirt (III 664,6. 18. 666,4. 5. 21); zwei dieser Citate (666,4. 21) beziehen sich rückwärts und beweisen, dass auch der vorhergehende Zusammenhang dem Ibn alKalbi angehört. In der Mitte findet sich ein langer Passus, worin keine Verweisung vorkommt. Aber da wo es heisst, das abgeschlossene Seitental Sukâm sei der Göttin als Temenos geweiht gewesen (665,2sq.), bemerkt Jaqut, Sukam sei bereits an der gehörigen Stelle besprochen worden; er hat den Passus aus dem Artikel Uzza herausgehoben und einen eigenen Artikel daraus gemacht: an dieser Stelle nun, unter Sukâm, gibt er ausdrücklich Ibn alKalbi als seine Quelle an. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem gleich folgenden

[1]) Vgl. Jaqut III 912. Ibn alFurât heisst einmal Muhammad b. alAbbas, ein andermal Ali b. alÇabbah; es sind verschiedene Möglichkeiten der Lesung flüchtiger Schrift.

Passus über den Ghabghab der Uzza (665,5 sq.). Da ist wieder ein Satz ausgehoben und unter Ghabghab gestellt; da nun dort wieder Ibn alKalbi als Gewährsmann ausdrücklich genannt wird (773,2 sqq.), so erhalten wir abermals auf Umwegen einen Beweis, dass wir uns überall in dem Artikel Uzza im Tenor des Ibn al-Kalbi befinden. Darauf weisen denn auch innere Merkmale, z. B. der stehende Übergang vom Heidentum zum Islam mit der Formel: „das dauerte nun so lange mit der Anbetung (an der betreffenden Kultusstätte), bis der Islam kam".

Andere wichtige innere Merkmale der Art sind die Verse, die theophoren Eigennamen [1]), und die stets in dem selben Schema vorgeführten religionsgeschichtlichen Theorien. Auch die Anordnung der Artikel bei Ibn alKalbi lässt sich aus Jaquts Angaben zum teil herstellen: nach Manât kommt er zu alLât, nach alLât zu al-Uzza. In Zweifelsfällen kann man sich zu dem Beharrungsvermögen des Ausschreibers versehen, dass er in dem Fahrwasser bleibt, dem er sich einmal anvertraut hat.

Für gewöhnlich meint Jaqut das Kitâb alAçnâm, wenn er Ibn alKalbi citirt. Jedoch hat er auch anderweitige Nachrichten des Ibn alKalbi benützt. Zu Anfang des Artikels Galsad sagt er ausdrücklich, derselbe stamme zwar von Ibn alKalbi, aber nicht aus dessen Götzenbuche. Man könnte versucht sein, gelegentlich vorkommende Verschiedenheiten in den auf Ibn alKalbi zurückgeführten Angaben auf verschiedene Werke dieses Autors zu verteilen. Indessen fallen solche Widersprüche auch innerhalb des selben Buches nicht auf bei einem arabischen Traditionisten, dem das getreuliche relata referre zur grössten Tugend gerechnet werden muss [2]).

Was Jaqut von Ibn alKalbi hat, habe ich im Folgenden wörtlich ausgezogen. Es ist bei weitem die Hauptsache. In zweiter

[1]) Vgl. z. B. Ja'ûq und Nasr; auch al'Uzza (III 664,7 sqq.).

[2]) Es soll damit nicht gesagt sein, dass Ibn alKalbi sich durch besondere Zuverlässigkeit auszeichnet, sondern nur, dass Widersprüche ihn eher empfehlen als diskreditiren. Sein Vater gilt als Schwindler (Agh. IX 19,28. XIX 58,22. 86,2); indessen sind solche allgemeine Censuren immer durchaus parteiisch, das Schwindeln, namentlich in der Genealogie und bei den Nachrichten über Jaman, lag in der Zeit, und die Vorwürfe im Kitab alAghani beziehen sich zum teil auf ein dem Kalbiten nur untergeschobenes Buch (IX 16,18 sqq.). Der Sohn ist beflissen, sichere Belege zu geben; er genügt allen Ansprüchen, die man nach der Natur der Sache und der Zeit zu stellen berechtigt ist, und stimmt überall mit Ibn Ishaq, dem besten arab. Historiker.

Linie hält er sich an Ibn Habib und an Ibn Duraid. Diese stehen jedoch schon auf den Schultern des Ibn alKalbi, wie sich namentlich aus dem Anfange des Artikels alFuls ergibt. Auch die Lexikographen pflegen ihre Notizen über die Götzen und die darauf bezüglichen Verse dem Ibn alKalbi zu entnehmen. Unabhängig von ihm dagegen, sogar älter und nach ihm die wichtigste Quelle, ist Ibn Ishaq, den wir leider noch immer nur in der verbesserten Ausgabe des Ibn Hischam besitzen[1]). Ich stelle diese anderweitigen Angaben, und was sonst noch aufzutreiben und zu bemerken ist, hinter die Auszüge aus Ibn alKalbi, aber nicht in extenso, da sich gewöhnlich nichts neues daraus ergibt.

Die Götter der Zeitgenossen Noahs.

Auf die Aufforderung Noahs, nur Allah zu verehren und keine anderen Götter neben ihm, sagen Sur. 71, 22 seine Zeitgenossen: lasset eure Götter nicht fahren, nicht Vadd und Suvâ' und nicht Jaghuth und Ja'uq und Nasr! Das sind die fünf Götter der Leute Noahs in Quran. Obwol mit dem Geschlechte Noahs in der Sündflut untergegangen, wurden sie doch alle fünf bis zum Islam von arabischen Stämmen verehrt — eine unangenehme Schwierigkeit für die alten muslimischen Gelehrten. Freilich müssen sie damals ziemlich unbedeutende und in Mekka nur dem Namen nach bekannte Lokalgötzen gewesen sein, wenn Muhammed sie in die vorsündflutliche Zeit versetzen kann.

Vadd[2]).

„Als Adam gestorben war, erzählt Ibn alKalbi von seinem Vater, setzten ihn die Banu Scheth bei in einer Höhle des Berges, auf den er (bei der Vertreibung aus dem Paradise) herabgestürzt war, im Lande Hind; der Berg heisst Nod und ist der fruchtbarste Berg in der Welt, man sagt im Sprichwort: futterreicher als Nod

[1]) Der originale Ibn Ishâq soll sich in Konstantinopel befinden; ich weiss nicht ob bloss die Sira, oder das vollständige Werk der Maghazi.

[2]) auch Vudd; die Aussprache schwankt noch bei anderen dieser verschollenen und im Islam verpönten Namen.

und gewundener als Barahut; letzteres ist ein Tal in Hadramaut. Nun besuchten die Banu Scheth den Leichnam Adams in der Höhle und erzeigten ihm Ehre und sagten: Gottes Barmherzigkeit sei über ihm. Da sprach ein Mann von den Banu Qâbil (Kain): o Banu Qabil, die Banu Scheth haben ein Heiligtum, um welches sie Umgänge machen, und das sie verehren; ihr aber habt nichts. So schnitzte er ihnen ein Götzenbild, er war der erste, der eins machte. Vadd und Suvâ' und Jaghuth und Ja'uq und Nasr waren rechtschaffene Leute, die in einem Monate starben; darüber waren ihre Anverwandten verzweifelt traurig. Da sprach ein Mann von den Banu Qabil: ihr Leute, soll ich euch fünf Bilder nach ihrer Gestalt machen, nur dass ich allerdings nicht vermag ihnen Leben einzuhauchen? Sie sagten ja, und so schnitzte er ihnen fünf Bilder nach ihrer Gestalt und stellte sie ihnen auf, und nun besuchte ein jeder seinen Bruder oder Vatersbruder oder Vetter und erwies ihm Ehre und lief um ihn herum; bis diese erste Generation ausstarb, es war damals die Zeit Jareds, als die Bilder gemacht wurden. Dann kam ein folgendes Geschlecht, da stieg die Verehrung der fünf Bilder noch höher; dann kam das dritte, da sagte man: unsere Vorfahren haben diese da nur deshalb verehrt, weil sie auf ihre Fürbitte bei Gott hofften — und nun betete man sie an. Die Sache ward ernst und der Abfall der Leute gross, da sandte Gott den Idris d. i. Henoch als Propheten. Der mahnte sie ab von ihrem Dienste und forderte sie auf zum Dienst des einen Gottes, aber sie wollten ihn nicht anerkennen, und Gott entrückte ihn nach einem hohen Orte. So hörte das schlimme Treiben der Leute mit den Bildern nicht auf, bis, wie alKalbi von Abu Çalih von Ibn Abbas berichtet, Noah zu seiner Reife kam und Gott ihn, im Alter von 480 Jahren, als Propheten sandte. Er rief sie 120 Jahre lang während seines Prophetentumes zu Gott, aber sie widerstrebten ihm und erkannten ihn nicht an. Da befahl ihm Gott die Arche zu bauen, und er wurde fertig damit und bestieg sie, als er 600 Jahre alt war, und es ertrank wer ertrank, und er blieb nachher noch 350 Jahre am Leben, und zwischen ihm und Adam sind 1200 Jahre. Die Flut aber stieg und bedeckte die ganze Erde, und ihr Wasser stürzte jene Bilder von dem Berge Nod herunter auf die Erde, und trug sie durch die Gewalt seiner Strömung und seiner Wogen von einem Lande zum anderen, bis es sie endlich in die Gegend von Gidda (dem Hafen von Mekka) warf. Dann floss

das Wasser ab, und die Bilder blieben am Strande von Gidda liegen, und der Wind wehte den Sand darüber, so dass sie darunter begraben wurden [1]). Als nun Amr b. Luhaij d. i. Rabî'a b. Amr von Azd, der Vater Chuzâ'as [2]) und von Mutters seite der Enkel des Gurhumiten Harith b. Mudâd, nach der Vertreibung der Gurhum die Herrschaft über Mekka erlangt hatte und dem Priestertume daselbst vorstand, sagte ihm — denn er war ein Wahrsager — sein Ginn Abu Thumâma: mach dich schnell aus Tihâma fort auf den Weg und auf die Reise, mit Glück und Heil! Er antwortete: sag mir an wohin, ich werde nicht weilen! Er sprach: geh nach dem Strande von Gidda, da wirst du Bilder bereitet finden, die hol nach Tihâma, und fürchte dich nicht, und fordere die Araber auf zu ihrem Dienst, sie werden dir willfahren. Da ging er nach der Küste von Gidda und grub sie aus [3]), dann brachte er sie nach Tihâma, und als das Fest eintrat, rief er die Araber allesamt zu ihrem Dienste und gab dem 'Auf b. 'Udhra von Kalb, der seiner Aufforderung Folge leistete, den Vadd."

Dies ist die an den Quran gebundene und mit allerhand anderen, namentlich biblisch-apokryphischen Elementen verbrämte legendarische Theorie des Ibn Abbâs über das Aufkommen des Bilderdienstes überhaupt und insbesondere der Verehrung der fünf noachischen Idole. Der Bilderdienst wird als Ahnendienst gedeutet, der echt arabische Steindienst wird davon unterschieden und nicht auf Import zurückgeführt. Jetzt kommen wir zur Sache.

„'Auf b. 'Udhra von Kalb bekam also den Vadd, nahm ihn mit nach Vadi 'lQura und stellte ihn dann auf in Dumat alGandal. Er nannte seinen Sohn 'Abd Vadd, er gab zuerst diesen Namen, und die Araber taten es ihm nach. Seinen Sohn 'Amir, welcher 'Amir alAgdâr genannt wird, machte er zum Priester für Vadd, und dessen Nachkommen haben das Priestertum behalten bis zum Islam. Ibn alKalbi sagt, seinem Vater habe Malik b. Haritha alAgdâri erzählt, er habe Vadd noch gesehen. „Mein Vater, erzählte Malik, schickte mich mit Milch zu Vadd und sagte mir: gib die deinem Gotte zu

---

[1]) Hier schaltet Ibn alKalbi die Bemerkung ein, ein Götzenbild in Menschengestalt, aus Holz, Silber oder Gold, heisse çanam; eins aus Stein heisse vathan.

[2]) Jaqut IV 652,17.

[3]) lies istathâra für istanâra.

trinken; er bekam nämlich Milch zu trinken. Ich habe dann auch gesehen, wie Chalid b. alValid ihn in Stücke schlug. Der Bote Gottes hatte Chalid von Tabuk ausgesandt ihn zu zerstören, dem widersetzten sich die Banu Abd Vadd und die Banu Amir alAgdâr, und er kämpfte mit ihnen, bis er sie tötete, und zerstörte ihn (sein Haus) und zertrümmerte ihn (sein Bild). Unter denen, die damals getötet wurden, war ein Mann von den Banu Abd Vadd namens Qatan b. Schuraih. Als dessen Mutter herantrat und ihn tot liegen sah, sprach sie in Versen (anschaat): ja, die Liebe dauert nicht und die Wonne hält nicht aus gegen die Zeit, und auch ein Gemskitz überdauert das Geschick nicht, dem auf steilem Felsen eine zärtliche Mutter lebt. Dann sagte sie noch: o (Schmerz)[1]), der Eingeweide und Leber zusammenzieht! o wenn doch deine Mutter nie geboren wäre und nie geboren hätte! Darauf warf sie sich über ihn, stiess ein Röcheln aus und starb. Auch Hassan b. Maçâd, ein Vetter alUqaidirs, des Herrn von Duma, wurde getötet; dann zerstörte Chalid ihn (das Haus oder das Bild des Gottes)." Darauf bat alKalbi (der Vater des Ibn alKalbi) den Malik b. Haritha ihm den Vadd so zu beschreiben, dass er ihn vor sich sehe. Er sagte: „er war gebildet wie ein sehr sehr grosser Mann, und zwei Gewänder waren auf ihm angebracht (gemeisselt oder gemalt), eins als Unterkleid, eins als Überwurf; er hatte ein Schwert um und einen Bogen auf der Schulter, vor sich einen kurzen Speer mit einer Fahne, und einen Köcher mit Pfeilen."

Abweichend von Ibn alKalbi, dessen positive Nachrichten hier aus erster Quelle stammen, behauptet Ibn Habib bei Jaqut, die Banu lFuraçifa b. alAhvaç haben das Priestertum bei Vadd besessen. Die Behauptung ist irrig; alFuraçifa war der Vater der bekannten Nâila, der Frau des Chalifen Uthman, die sich für ihren Mann ein paar Finger abhauen liess; er gehörte nicht zu den ʿAmir oder Abd Vadd, nicht einmal zu den ʿAuf b. ʿUdhra. Wertvoll dagegen ist ein von Ibn Habib citirter Vers, worin Vadd erwähnt wird. „Vadd möge dir Valet sagen; Scherz und Spiel der

---

[1]) Es kann auch sein, dass sie ihren Sohn anredet, als denjenigen der ihr durch den Schmerz über seinen Tod die Brust zusammenschnürt: o du (Schmerzbereiter), der u. s. w. Dass auch die flüchtigsten wilden Tiere in den unzugänglichsten Bergen dem Jäger, welcher Tod heisst, nicht entgehen, ist ein stehender Trostgrund in den Klageliedern.

Weiber ist nicht mehr erlaubt für ihn, denn die Religion ist jetzt (im Islam) Ernst geworden." Das scheint auf ein Fest des Vadd zu weisen, wobei sich, wie in Silo und in Tabâla, die Weiber stark beteiligten. Vadd wird übrigens nicht bloss bei den Kalbiten verehrt, sondern z. B. auch bei den Sabäern. Neben Vadd findet sich die Aussprache Vudd, davon ist eine Nebenform Udd, und damit hängt vielleicht weiter auch Udad zusammen: Udd und Udad stehen oft an der Spitze arabischer Stammbäume. Den Namen Abd Vadd bez. Abd Vudd trägt nicht bloss das erwähnte kalbitische Geschlecht (Agh. XVI 101,9. 13), sondern auch ein Geschlecht der Fihr (WT. O 18) und eine Familie der Chazrag (BHischam 498,16. 17). Als Personenname findet sich Abd Vudd bei den Quraisch (BHischam 677,3 sqq.), bei den Hudhail (WR. p. 5), Saʿd Vudd bei den Taghlib (Agh. XX 128,7). Appellativ bedeutet Vadd und Vudd Liebe, Freundschaft: ein sehr sonderbarer Begriff für einen arabischen Gott. Viel besser âls für die Gottheit passt das Wort für den Menschen, der ihre Freundschaft sucht, wie in Ουαδδηλος (Waddington 2372) vgl. ידדיה.

Suvâʿ.

„Der erste von denen, die diese Götzen annahmen und ihnen ihre Namen gaben, von den Söhnen Ismaels und anderen Leuten, als sie die Religion Ismaels verliessen, soweit uns Kunde von ihnen erhalten ist, sagt Ibn alKalbi, war Hudhail b. Mudrika. Hudhail nahm sich Suvâʿ, und er war ihnen in Ruhât im Gebiet von Janbuʿ bei Medina, und seine Priester waren von den Banu Lihjân. Ich habe indessen in keinem hudhailitischen Liede eine Erwähnung des Suvâʿ gefunden, sondern nur in dem Liede eines Mannes von Jaman. — Als Amr b. Luhai die Araber zum Dienste der Götzen der Leute Noahs aufforderte, die er aus Gidda geholt hatte, wie wir bei Vadd erwähnt haben, willfahrte ihm Mudar b. Nizâr, und er übergab einem Manne von Hudhail, namens alHarith b. Tamim b. Saʿd, den Suvâʿ, und er war in einer Gegend namens Ruhât, im Tale Nachla, weit von Mudar[1]). Ein Mann von den Arabern

[1]) Die zwei Bestimmungen „im Tale Nachla" und „weit von Mudar" kann ich nicht mit einander reimen; ich vermute, dass eine von beiden zu streichen ist, wahrscheinlich „im Tale Nachla".

sagt in einem Liede: „man sieht sie sich drängen um ihren Fürsten, wie die Hudhail sich drängen bei Suvâʿ, zu dessen seite Opfer (ʿatâir) von den wertvollsten Tieren jedes Hirten hingestreckt liegen in Ruhât [1])".

Beide Nachrichten, die hier mitgeteilt werden, stammen von Ibn alKalbi — für die zweite erhellt das aus der Bezugnahme auf den Artikel Vadd, den Jaqut noch gar nicht gegeben hat —, aber sie widersprechen sich vollkommen, namentlich in der religionsgeschichtlichen Theorie, dann auch hinsichtlich der Lage von Ruhât und hinsichtlich des Geschlechtes der Priester. Die erste berührt sich mit Ibn Ishaq (bei BHischam 52), die zweite bewegt sich in dem gewöhnlichen Gleise des Ibn alKalbi. Zieht man die historische Dogmatik ab, so bleiben nur zwei feste Daten, nämlich dass Suvâʿ den Hudhail angehörte, und dass er in Ruhât verehrt wurde. Beide sind aus den Versen entnommen, die zum Schluss mitgeteilt werden; aus diesen haben die muslimischen Gelehrten ihre ganze Weisheit. Wo Ruhât liege, wussten sie nicht; sie kannten zwei Gegenden dieses Namens und verlegten die Kultusstätte nach beiden: ohne Zweifel hat das Ruhât von Nachla alle Wahrscheinlichkeit für sich. In dem Divan der Hudhail findet sich nach Ibn alKalbi keine Spur von Suvâʿ; jedoch citirt Wüstenfeld (Register p. 5) einen Abd Vudd b. Suvâʿ von Hudhail.

Vaqidi erzählt (p. 350), Suvâʿ sei nach der Eroberung von Mekka durch Amr b. alAç zerstört; der Priester habe sich bekehrt, nachdem er sich in der Erwartung, der Götze werde sich wehren, getäuscht gefunden. Ibn Ishâq sagt nichts davon: diese Geschichten von der Zerstörung der Götzen im Auftrage Muhammeds werden immer vollständiger, je weiter die Überlieferung sich von ihrem Ursprunge entfernt, und die Relationen widersprechen sich dabei [2]). Die Angabe, dass Suvâʿ von den Hamdân angebetet sei und zwar in Gestalt eines Weibes, kommt, so viel ich sehe, erst sehr spät vor und verdient darum keine Berücksichtigung. Ebenso wenig Wert hat die Wissenschaft, welche einige Gelehrte für die Natur des Suvâʿ aus der Etymologie seines Namens gewonnen haben.

---

[1]) جنابه und لدية drängen sich. Besser تظل جنابه برهاط صرعى nach dem Tag alArus. Dies ist vermutlich das vorher erwähnte Lied eines Jamaniten, vgl. den Ausdruck qail für sajjid.

[2]) z. B. bei Manât p. 23.

Jaghuth.

Bei Jaghuth gibt Jaqut nicht an, woher er seinen Stoff hat; es erhellt jedoch durch die Bezugnahme auf den Artikel Vadd und durch die völlige Übereinstimmung der Eingänge beider Artikel, dass das Götzenbuch des Ibn alKalbi auch hier die Quelle gewesen ist.

„Amr b. Luhaij hatte Jaghuth dem Anʿum b. ʿAmr von Murâd übergeben. Er (Jaghuth) befand sich auf einem Hügel im Jaman, namens Madhhig; es dienten ihm die Madhhig und die Nachbarstämme. Er blieb im Besitz des Geschlechtes Anʿum und Aʿlà von Murâd, bis dass die Edlen von Murad zusammentraten und sagten: was soll es, dass unser Gott nicht bei den Mächtigsten und Edelsten und Zahlreichsten von uns ist? Sie wollten ihn den Aʿlà und Anʿum entreissen und ihm seinen Sitz unter ihren Edelsten geben. Als aber die Aʿlà und Anʿum das erfuhren, flohen sie mit ihm und setzten ihn unter den Banu lHarith b. Kaʿb nieder, in einer Zeit, wo gerade die Murad mit den alHarith verfeindet waren. Die Murad, die zu den kriegerischsten Arabern gehörten, schickten nun ein Heer zu den Harith, um die Herausgabe des Jaghuth zu verlangen und um Blutforderungen, welche sie an die Harith hatten, geltend zu machen. Die Harith aber sammelten ein Heer und baten die Qabilen von Hamdan um Hilfe, und es kam zwischen ihnen zu der Schlacht von alRazm, an dem selben Tage, wo der Prophet die Quraisch zu Badr besiegte. Die Banu lHarith schlugen die Murad schimpflich in die Flucht und Jaghuth blieb bei ihnen.“

Jaqut fügt dem noch Folgendes hinzu. Man sagt, Jaghuth sei auf dem Hügel Madhhig aufgestellt gewesen und darnach seien die Stämme Murad und Tajji und BalHarith b. Kaʿb und Saʿd al-ʿAschîra und Madhhig allesamt Madhhig genannt, als hätten sie sich bei demselben (bei dem heiligen Hügel) verbündet. Aber das ist eine sonderbare Rede; das Bekannte ist, dass sie (die Ahnen dieser Stämme) bei dem Hügel Madhhig geboren und deshalb darnach benannt sind. Die Banu Anʿum wurden wegen des Jaghuth (den sie besassen) von den Banu Ghutaif bekämpft, da flohen sie mit ihm nach Nagrân und stellten ihn auf bei den Banu lNâr von alDibâb von den Banu lHârith, und diese sammelten sich zu seinem Schutz: so sagt Ibn Habîb. Ibn alKalbi sagt: die Madhhig und die Bewohner von Gurasch nahmen sich Jaghuth (zum Gott); in einem

Verse heisst es: Jaghuth zog mit uns zu den Murad und wir griffen sie entschlossen an vor dem Morgen[1]).

Ibn Ishaq (BHischam 52) sagt: Die An'um, von Tajji, und die Bewohner von Gurasch, von Madhhig, dienten dem Jaghuth in Gurasch.

Die Angaben über den Standort des Jaghuth lassen sich vereinigen, wenn der Hügel Madhhig in der Nähe der Stadt Gurasch[2]) lag; ähnlich wie alAbla bei Tabala in dem Falle des Dhu lChalasa. Bei den Banu lHarith b. Ka'b in Nagran kann das Idol nicht lange gewesen sein, da es nach der Schlacht von alRazm mit dem Heidentume bald zu Ende ging. Diese Schlacht ist für arabische Verhältnisse bedeutend gewesen; das lässt sich erkennen aus Agh. XIV 26,26 (18), wo alRazm für alRûm gelesen werden muss. Der Streit um Jaghuth ist gewiss nicht der Hauptanlass gewesen, hat aber mitgespielt und ist interessant, weil er dadurch entstanden ist, dass die Hüter und Besitzer des Idols (An'um von Tajji, wie es scheint zum Geschlechte A'là gehörig) einem längst aus jener Gegend fortgewanderten Stamme angehörten und nicht dem Stamme, in dessen Gebiet es sich jetzt befand und von dem es hauptsächlich angebetet wurde. Aus dem Verse, welchen Jaqut zum Schluss nach Ibn alKalbi anführt, sieht man, dass Jaghuth mit in den Kampf genommen wurde gegen die Murâd — doch wol bei der Schlacht von alRazm; denn für gewöhnlich standen die Murad dem Gotte nicht als Feinde gegenüber, sondern dienten ihm. Wir hören sonst nirgend von einem arabischen Idol, das gewandert und in den Krieg gezogen wäre, wie die Lade Jahves[3]). Jaghuth war also kein Felsblock, sondern konnte leicht bewegt und getragen werden.

Die Bedeutung des Namens (Helfer) liegt auf der Hand und wurde deutlich empfunden, wie ein bei Jaqut citirter Vers beweist: „wann wird deine Hilfe (ghijâth) kommen vom Helfer (Jaghûth)!“ Der Name passt aber für jeden Gott und lässt keine Schlüsse zu auf die besondere Natur dieses Gottes.

---

[1]) oder vielleicht: ehe sie den Morgenüberfall machten.

[2]) Gurasch war die wichtigste Stadt im nördlichen Jaman, im Lande der Madhhig und Azd, bedeutend durch Handel und auch durch Industrie (BHischam 869,18). In der Nähe war der Markt von Habâscha.

[3]) Diebstahl von Idolen kommt vor bei Rasmussen Add. 2,15 (arab. Text); jedoch in ganz unhistorischem Zusammenhange.

Ιεγουθος findet sich als Personenname schon auf der Inschrift von Memphis. Abd Jaghuth begegnet bei den Madhhig (WT. 7,19. 8,21), bei den Quraisch (WT. S. 20) und bei den Havâzin, jedoch nie an früher Stelle in der Genealogie. Bekannt sind Abd Jaghuth, der unglückliche Anführer der Harith b. Ka'b gegen die Tamim in der Schlacht von Kulâb (Agh. XV 73 sqq.), und Abd Jaghuth, der Bruder des Duraid b. alÇimma (Agh. IX 8,22 sqq. Ham. 380 v. 7). AlGhauth findet sich als Geschlechtsname nicht selten, als Personenname Γαυτος bei Waddington 2517. Es ist aber wol nur eine Abkürzung für Ghauth-el u. dgl.

Nach Zeit und Raum würde sich die Verbreitung des Dienstes dieses Gottes sehr steigern, wenn er mit dem edomitischen יעוש gleichgesetzt werden darf. Es lässt sich nichts dagegen einwenden, so wenig wie gegen die Gleichung עוץ = عوص. Beide Vermutungen liegen nahe; ich bin unabhängig von W. R. Smith darauf gekommen. Freilich lässt sich zu ihren gunsten kaum mehr vorbringen, als dass sich nichts dagegen einwenden lässt.

Ja'ûq, Nasr, 'Amm-anas.

„Ja'uq ist der Name eines Götzen der Hamdan und Chaulân in Arhab, eines der fünf Götzen der Leute Noahs, die, wie wir bei Vadd gesagt haben, 'Amr b. Luhaij von Gidda holte und sie denen gab, die seiner Aufforderung zu ihrem Dienste willfahrten. Die Hamdan willfahrten ihm und er übergab dem Malik b. Marthad b. Guscham b. Hâschid b. Guscham b. Chaivân b. Nauf b. Hamdan den Ja'ûq, und er befand sich in einem Dorfe namens Chaivân, wo ihn die Hamdan und die benachbarten Jamanier verehrten. An einem anderen Orte sagt Ibn alKalbi: Die Chaivân nahmen sich den Ja'uq, und er befand sich in einem ihrer Dörfer namens Chaivân, zwei Tagereisen von Çan'â entfernt nach Mekka zu; so viel ich weiss kommt aber Ja'ûq in keinem Namen weder bei den Hamdân noch sonst vor, und es gibt auch keine Verse, worin er erwähnt wird: die Ursache davon ist meines Erachtens[1]), dass die Hamdân nahe bei Çan'â wohnten und sich mit den Himjariten mischten und mit ihnen das Judentum annahmen in der Zeit als Dhu Nuvâs zu dieser Religion übertrat."

[1]) Text verderbt, indes hier nicht so stark wie IV 781,2.

Vgl. BHischam 52. La colline en face de la ville de Ghayman est appelée Djebel Yaouq, sagt Halévy, Voyage au Nedjrân p. 31. Der Name Ja'ûq wird bei Jaqût IV 1022,17 sqq. als Korrelat zu Jaghûth aufgefasst: er hilft und er hindert. Aber da die beiden Götter selber nicht korrelat sind, so können es auch ihre Namen nicht sein. Averruncus, wie Osiander will, kann Ja'ûq nicht bedeuten[1]). Eher könnte man nach dem Äthiopischen erklären: er gibt acht, bewacht, bewahrt. Denn wahrscheinlich haben wir es mit einem südarabischen Namen zu tun.

„Nasr, auch einer der fünf Götzen der Leute Noahs, die Amr b. Luhaij einführte, wurde von ihm den Himjar zugeteilt, die seiner Aufforderung zum Dienst den Götzen entsprachen. Er übergab ihn einem Manne von Dhu Ru'ain namens Madîkarib; er befand sich an einem Orte des Landes Saba, welcher Balcha' heisst, und die Himjar nebst ihren Nachbarn dienten ihm, und das dauerte so lange, bis Dhu Nuvâs sie zu Juden machte[2]). Ich kenne aber keinen mit Nasr zusammengesetzten Namen bei den Himjar, sagt Ibn al-Kalbi, und auch keinen Vers, worin er erwähnt wird, vermutlich, weil die Himjar in der Zeit des Dhu Nuvâs zum Judentume übertraten."

Jaqut bringt einen Vers bei, wo Nasr erwähnt wird, nämlich in einem archaisirenden Schwur eines christlichen Taghlibiten aus der Zeit der Omajjiden. Wol aber kommt Nasr auf sabäischen Inschriften vor, als östlicher und westlicher Nasr d. h. offenbar als das Sternbild der beiden Adler, des fliegenden und des herabschiessenden: Nasr heisst Adler. Er scheint auch im Norden verehrt zu sein, denn er ist bei Juden und Syrern als arabischer Gott bekannt und kommt vor in der Doctrina Addaei (ed. Phillips p. 24), im Talmud b. Aboda zara 11^{b} und in dem Eigennamen נשריהב (Wright, Syr. Catal. 786^{b},19). Diese Beispiele sind von W. R. Smith (Kinship p. 209) und Nöldeke (DMZ. 1886 p. 186) zusammengebracht. Mit den Vermutungen Bocharts (Chanaan II 2, ed. Villemandy 1707 I 710) ist nichts anzufangen.

'Amm-anas kommt noch zu diesen quranischen Götzen hinzu. Er ist in Sur 6,137 zwar nicht genannt, wol aber gemeint,

---

[1]) Vgl. Agh. XVIII 214,4 أو تعوق العوائق = es sei denn dass die hindernden Mächte dazwischen treten.

[2]) Hier folgt eine Unterbrechung, nach welcher Jaqut einiges von Ibn al-Kalbi schon Gesagtes wiederholt, um Anschluss zu gewinnen.

nach der Ansicht der muslimischen Gelehrten. „Die Chaulan hatten einen Götzen Amm-anas im Lande Chaulân, der sich mit Allah in die dargebrachten Tiere und Früchte teilen musste. Kam nun etwas von dem Anteil Allahs, den sie ihm bestimmt hatten, in den Anteil des ʿAmm-anas hinein, so liessen sie es ihm; was aber in den Anteil Allahs hineinkam von dem Anteil des ʿAmm-anas, das gaben sie diesem zurück.“ So lautet der Bericht des Ibn Ishaq (BHischam 13), eine einfache Umschreibung der Aussage des Qurans. Sehr aufgeputzt ist die Relation bei Sprenger, Moh. III 457; Sprenger citirt leider seine Quelle nicht und ich habe sie nicht auffinden können. Als Personenname kommt עמאנם auf einer sabäischen Inschrift vor, und vielleicht steckt es auch in Αμμανης, dem Namen des Saracenenfürsten, welchen Nilus mit einer Gesandtschaft aus der Stadt Pharan besuchte[1]). Abbas b. Mirdas nennt seinen Geschlechtsgott Dimâr Anis d. i. alter Freund.

Jaʿuq, Nasr, Amm-anas gehören nur hierher, weil im Quran auf sie Bezug genommen wird; es sind wahrscheinlich südarabische Götter. Freilich hat in dieser Hinsicht zwischen Nord- und Südarabern durchaus keine strenge Scheidung stattgefunden; wir finden Aum und Nasr und Vadd gleicherweise im tiefen Süden wie im hohen Norden.

Die Töchter Allahs.

Darunter werden nach Sur. 53,21. 37,149 die drei weiblichen Gottheiten, alLât, Manât, und alʿUzza verstanden. Der Ausdruck bedeutet kaum etwas anderes als Göttinnen; Ilâhat (= dea) wurde nicht im Plural gebraucht und war auch im Singular schon zum Eigennamen (für die Sonnengöttin) erstarrt. Schwerlich dachten die Mekkaner an die Konsequenzen, die Muhammed aus dieser Benennung zieht. Überall in Arabien wurden diese weiblichen Gottheiten, namentlich alUzza und alLat, eifrig verehrt; sie waren weit lebendiger und wichtiger als alle männlichen Götter, Allah allein ausgenommen. Die Araber dachten die überirdischen Mächte mit Vorliebe weiblich; Banât Allah erinnert an Banât alDahr d. h. die Geschickesmächte (Agh. XVI 164,31. 165,5. 14).

---

[1]) Nili opera quaedam nondum edita. Petrus Possinus S. I. rec. Paris 1639 p. 97.

Manât.

„Manât, sagt Ibn alKalbi, war ein grosser Stein der Hudhail in Qudaid; das Femininum erklärt sich lediglich daraus, dass das Wort für Stein (çachra) femininisch ist[1]). Es ist der Genitiv in den Namen Zaid Manât und Abd Manât. Als Amr b. Luhaij[2]) einmal von einer schweren Krankheit befallen wurde, sagte man ihm: in der Balqâ (Peraea) in alSchâm ist ein heisser Quell, wenn du den besuchst, wirst du gesund. Er tat es, badete dort, und genas. Da er nun dort die Leute den Idolen dienen fand, fragte er nach der Bewandtnis davon. Sie sagten: wir erbitten mittels ihrer Regen, und Sieg gegen den Feind. Da bat er sie, ihm welche abzugeben, sie taten das, und er kam damit nach Mekka und stellte sie um die Ka'ba auf. Nach seinem Vorgange ergaben sich nun auch die Araber dem Kultus der Idole, dienten ihnen und nahmen sie sich zu Göttern. Das älteste von allen war Manât, wonach die Araber sich ehemals Abd Manât zu nennen pflegten. Es war aufgestellt in der Küstengegend unweit von alMuschallal in Qudaid zwischen Medina und Mekka. Die Leute in der Nähe dieser Orte[3]) ehrten es hoch und opferten ihm und brachten ihm Gaben. Die Ma'add, Mudar und Rabî'a, hatten noch einen Rest der Religion Ismaels; am meisten taten sich die (nicht zu Ma'add gerechneten) Aus und Chazrag in der Verehrung dieses Idols hervor. Ein Mann von Quraisch erzählte von Abu Ubaida Abdallah b. Abi Ubaida b. Ammâr b. Jâsir, der am besten mit den Aus und Chazrag Bescheid wusste: die Aus und Chazrag und andere Araber, die den selben Brauch hatten wie sie, in Medina und sonst, machten zwar den Hagg und hielten die Stationen mit den übrigen Leuten, aber sie schoren sich nicht mit ihnen das Haupt, sondern wenn sie den heiligen Lauf vollbracht hatten, kamen sie zu Manât und schoren da ihr Haupt und machten dort Halt, indem sie ihren Hagg nicht für vollständig hielten ausser durch diese Schlussfeier; und weil die Aus und Chazrag sie besonders verehrten[4]), sagt Abdaluzza b.

---

[1]) Die Muslime gebrauchten „Götze“ als Masculinum, behandelten darum jede Gottheit a priori als männlich, und wunderten sich, wenn sie nun doch weiblich war.

[2]) Hier folgt das Nationale dieses Erzheiden, wie wir es schon kennen.

[3]) Der Text ist hier (IV 653,2) nicht in Ordnung.

[4]) إياها wird ausgefallen sein; vgl. III 666,6.

Vadî'a von Muzaina oder ein anderer: ich schwöre ehrlich einen richtigen Eid bei Manât, wo der Opferplatz (mahall) der Chazrag ist — bei den alten Arabern war nämlich Chazrag der Name für Aus und Chazrag zusammen. Diese Manât ist es, welche im Quran erwähnt wird. Sie gehörte den Hudhail und den Chuzâ'a, und auch die Quraisch und alle Araber ehrten sie hoch. Das dauerte bis zum Jahre 8 der Higra, wo Muhammed auf seinem Zuge gegen Mekka, als er vier oder fünf Tage von Medina fort war, den Ali gegen sie aussandte. Der zerstörte sie und nahm ihr ab was sie hatte, darunter die beiden Schwerter, Michdham und Rasub, welche ihr der Ghassanide alHarith b. Schamir gewidmet hatte. Diese Schwerter schenkte ihm der Prophet, das eine heisst Dhu lfiqâr, das Schwert des Imâm Ali. Nach einer anderen Angabe jedoch hat Ali sie dem tâitischen Götzen alFuls abgenommen, wie bereits berichtet ist."

Ibn Habib bei Jaqut sagt: die Ançâr und Azd Schanûa und andere Azditen dienten dem Götzen Manât, er war in der Küstengegend, seine Priester waren die Ghitrîf von Azd. AlHizâmi, ebenfalls von Jaqut citirt, sagt, Manât sei auch ein Ort im Higâz gewesen nahe bei Vaddân. Ibn Ishaq bei Ibn Hischam (p. 55) sagt: Manât, eine Gottheit der Aus und Chazrag und anderer Bewohner von Jathrib, die gleiche Religion hatten, war an der Küste, in Qudaid bei alMuschallal. Ibn Hischam bringt dazu einen Vers des Kumait b. Zaid bei: und die Stämme, die nicht ihre Deckung der Manât anbefahlen, sind über den Haufen geworfen; er fügt ferner hinzu, Manât sei auf Befehl des Propheten von Abu Sufjân b. Harb zerstört, nach einer anderen Angabe von Ali. Nach Vaqidi (p. 350) wurde Sa'îd b. Zaid alAschhali mit der Zerstörung beauftragt. Etwas anders und weit ausführlicher lauten die Angaben des Ibn Ishaq bei alAzraqi (p. 79): Amr b. Luhaij stellte Manat auf an der Küste bei Qudaid; ihr feierten die Azd und Ghassân den Hagg und ehrten sie hoch, und wenn sie den Umlauf um die Ka'ba und den Lauf von 'Arafa vollbracht hatten und mit Minà fertig waren, so schoren sie erst bei Manât ihr Har, denn sie traten für sie in den Wallfahrtsstand ein, und wer das tat, der machte nicht den Lauf zwischen alSafa und alMarva; und auch die Ançâr traten mit Absicht auf Manât in den Wallfahrtsstand ein[1]) u. s. w.

[1]) und konnten denselben also erst bei Manât beendigen, mit der Har-

Die Ortsangaben für Manât sind nur scheinbar verschieden. Es ist überall der selbe Ort, mag er an die Küste oder in das Higâz verlegt werden, nämlich das Wasser Qudaid in der Nähe des Berges alMuschallal[1]), nicht weit von dem Dorfe Vaddân, eine im Hadith sehr oft genannte Station der Pilgerstrasse zwischen Medina und Mekka (Vaq. 425. Bakri 679), näher an Mekka gelegen[2]). Der Ort lag zwar wol im Gebiete der Hudhail oder der Chuzâ'a, aber die Folge trifft nicht zu, dass sie den Kultus daselbst vorzugsweise pflegten; die Kultusstätten der arabischen Stämme lagen durchaus nicht immer in ihrem dermaligen Gebiete. Auch die Quraisch scheinen bei der Manât nur hospitirt zu haben; die Hauptverehrer der Göttin waren vielmehr die Aus und die Chazrag und vielleicht einige der ihnen verwandten und mit ihnen ausgewanderten Azditen; die Priester gehörten dem azditischen Fürstengeschlecht der Ghitrîf an. Wir hören, dass die Aus und die Chazrag nicht in Mekka, sondern in Qudaid bei der Manât den Hagg beendeten, dass sie die Schlussfeier statt in Mina erst in Qudaid begingen[3]). Unglaubwürdig ist diese Angabe nicht, aber vielleicht ist sie doch nur aus dem Worte Mahall in dem Verse des Abdaluzza herausgelesen. Denn die Muslime kannten das Mahall oder Mahill (Sur. 2,192. 22,34. 48,25) — die Stelle, wo man die Opfer schlachtete und das Har schor und damit nach erfülltem Gelübde aus dem geweihten in den profanen Stand zurücktrat — nur beim Hagg von Mekka, als die Scene von dessen Schlussakt, und sie hatten die Neigung, immer alles mit diesem Hagg, als sei er der einzige gewesen, in Verbindung zu bringen.

Die Göttin Manât findet sich schon auf den nabatäischen In-

---

schur, dem Zeichen der Erfüllung des Gelübdes. Ihlâl steht hier im Sinne von Ihrâm, wie aus 79,5 deutlich erhellt.

[1]) Man kann allerdings zweifeln, ob nicht alMuschallal die eigentliche Stelle des Heiligtumes war (Azr. 82,154. Vaqidi 350).

[2]) Verwechslung oder Schwindel ist es, wenn die Manât mitsamt Qudaid und alMuschallal in die Nähe von alSafa und alMarva verlegt wird (Bakri 519), damit nämlich die Aus und Chazrag an der selben Stelle das Fest beschliessen wie die übrigen Wallfahrer. Umgekehrt werden dann auch Isâf und Nâila an die Stelle der Manât versetzt (Jaqût I 236,10).

[3]) So muss man die auf den alten Ammâr b. Jâsir zurückgeführte Tradition verstehen. Die des Ibn Ishaq bei Azraqi schwächt ab, indem sie die Mediner bloss von alSafa und alMarva dispensirt.

schriften von Higr, מנות geschrieben wie im Quran. Dadurch wird die Aussprache Manâat in einem Verse bei Gauhari als willkürlich abgewiesen und die Bedeutung Schicksal (eigentlich Anteil wie im Aramäischen) festgestellt, welche appellativisch nur noch für den Plural almanà (= almanâjà) im Gebrauch ist. Ich halte es deshalb für wahrscheinlich, dass die Τύχη (Waddington 2127 u. ö.) die arabische Manât ist; wenigstens folgt aus dem Vergleich von Waddington 2588 mit de Vogüé P. 3 gewiss nicht, dass Τύχη = חימי. Ähnliche abstrakte Gottesnamen sind Sa'd, Gad, 'Aud, vielleicht Meni (Isa. 65,11).

Mit Manât zusammengesetzte Eigennamen sind sehr verbreitet. Nach Ibn alKalbi (bei Jaqut III 664,7 sqq.) kommen sie in der Genealogie an früherer Stelle vor als die mit alLât und alUzza zusammengesetzten; das ist der Grund, warum er Manât für die älteste Gottheit hält. Wenn jedoch solche Namen für Personen seltener zu sein scheinen als für Geschlechter, so erklärt sich das aus der Sitte, Aus, Sa'd, Taim, Vahb, Zaid zu sagen statt Aus Manât, Vahb Manât u. s. w.[1]) Ich finde den Tamimiten Abd Manât b. Zurâra b. Udas und den Tâiten Zaid Manât (Ham. 461 v. 7 = Zaid alChail). Die Stamm- und Geschlechtsnamen überwiegen: Abd Manât bei den Ribâb, den Kinâna, und den Hanîfa (WT. B 17); Aus Manât bei den Chath'am (9,17); 'Audh Manât bei den Ijâd (A 8); Sa'd Manât[2]) bei den Azd und bei den Bâhila (10,15. G. 10); Zaid Manât bei den Tamîm und bei den Azd (11,20). Wichtig ist, dass die Aus in Medina, welche sonst Aus Allah heissen, an einer Stelle des Kitâb alAghani (XV 163,20 vgl. Z. 7) Aus Manât genannt werden. Das ist ohne Zweifel der eigentliche Name, und dadurch empfängt die Angabe von dem Manâtkultus der Mediner eine Bestätigung, deren sie freilich nicht bedarf.

AlLât.

„Dann nahmen sie, fährt Ibn alKalbi fort, alLât zur Gottheit, sie war in Tâif und ist jünger als Manât. Sie war ein viereckiger

---

[1]) Es ist bereits bemerkt, dass diese Vorsätze nur vor alLât und Manât (und Allah) vorkommen; aber z. B. nicht vor alUzza.

[2]) Sa'd Manat Agh. XVIII 133,22 ist Sa'd b. Zaid Manât; aber Sa'd ist gewiss eine Abkürzung für Sa'd Manât.

Felsblock, bei dem einst ein Jude Grütze zu schroten pflegte[1]); ihre Priester waren die Banu Attâb b. Mâlik von Thaqîf; es war ein Gebäude über ihr aufgeführt. Die Quraisch und alle Araber ehrten sie hoch, und nach ihr bildete man die Namen Zaid alLât und Taim alLât. Sie stand an der Stelle, wo jetzt die Manâra linker Hand der Moschee von Tâif steht. Sie ist die, die im Quran erwähnt wird (Sur. 53,19). Auf sie bezieht sich Amr b. alGu'aid in dem Verse: „wenn ich die Verbindung mit (meiner geliebten) Kâs aufgebe, komme ich mir gerade so vor wie einer, der sich von alLât lossagt, nachdem er ihr gedient hat"; desgleichen alMutalammis in seinem Spottgedicht auf den König Amr b. alMundhir: „hast du mich weggejagt aus Furcht vor dem Spott? aber nein, bei alLât und den heiligen Steinen, er wird nicht nachlassen (jâlu)". So blieb der Kultus von alLât, bis die Thaqif den Islam annahmen. Da sandte der Bote Gottes alMughîra, und der zerstörte sie und verbrannte sie mit Feuer. Darauf beziehen sich Verse des Schaddâd b. 'Arid von Guscham, worin er die Thaqif abmahnt zu alLât zurückzukehren und für sie sich zu ereifern: „tretet nicht ein für alLât, denn Allâh vernichtet sie, was soll euer Eintreten für eine verlorene Sache! Denn die, welche verbrannt und in Feuer aufgegangen ist, ohne dass bei ihren Steinen irgend jemand für sie gekämpft hat . . . .[2]). Wenn der Bote Gottes sich lagert auf eurer Flur, so zieht er ab, ohne dass einer von ihren Leuten ihr beisteht." Und Aus b. Hagar schwört bei alLât in dem Verse: „bei alLât und al'Uzza und wer ihres Dienstes pflegt, und bei Allah, der noch grösser ist als sie". Ebenso erwähnt sie Zaid b. Amr zusammen mit alUzza in den Versen, worin er sich für den einen Herrn und gegen die Vielherrschaft der Götter erklärt."

---

[1]) abgeleitet aus der Etymologie von alLâtt = der Grützmacher. Ibn al-Kalbi deutet hier die von Ibn Abbas erfundene Geschichte nur kurz an; vollständiger lautet sie bei alAzraqi (p. 79) und bei Jaqut: als der Jude gestorben war und keine Grütze mehr an die Pilger austeilte, behauptete Amr b. Luhaij, er sei nicht tot, sondern in den Felsblock eingegangen, und veranlasste die Pilger, den Felsblock als den Grützmacher anzubeten.

[2]) Der den Nachsatz enthaltende Vers fehlt, ebenso wie bei BHischâm 871, 18; er lässt sich ergänzen: ist ein warnendes Vorspiel für das drohende Geschick der Lât. Es wird nämlich in diesem zweiten Verse auf eine bereits früher vollzogene Zerstörung hingewiesen. Wahrscheinlich der 'Uzza; dafür spricht die Lesart bilsuddi (Agh. XX 22,18) bei BHischam; denn alUzza stand in einem Sacktal.

Durch andere Nachrichten, die namentlich im Hadith, im Kapitel über den Übertritt der Thaqif von Tâif zum Islam, reichlich fliessen, wird hier der Bericht des Ibn alKalbi mehr wie sonst bestätigt und ergänzt. Das fruchtbare reich bewachsene Tal Vagg, in dem auch die Stadt Tâif lag, war das Himà der Göttin; noch im Islam durften hier, zufolge einer von Muhammed ausgestellten Urkunde, keine Idâhbäume umgehauen und kein Wild gejagt werden (BHischam 909sq. vgl. Agh. IV 75,18sq. XIX 80,13). Die Moschee von Tâif liegt dicht bei der Stadt; da lag also das Haus der Lât, welches nach Ibn Habib ebenso wie die mekkanische Ka'ba mit einer Decke bekleidet war. Der viereckige Stein, in dem die Göttin steckte, war nach einer Angabe bei Jaqut weiss; er scheint nach BHischam 871,6 (vgl. 918,5) mit allerhand Schmuck behangen gewesen zu sein. Vaqidi redet von einem Kopfe des Götzen (p. 384); aber man braucht daraus nicht auf menschliche Figur zu schliessen; das würde allen übrigen Nachrichten widersprechen. Unter dem Stein, etwa ein halbes Klafter tief, war eine Höhle, Ghabghab genannt; darin befand sich der Schatz der Göttin, Kleider, Juwelen, Weihrauch, Silber und Gold. Das Nest wurde, bei der Zerstörung des Heiligtums durch alMughira, ausgenommen und der Inhalt nützlich verwendet.

Die Priester waren nach Ibn alKalbi die 'Attâb b. Malik, nach Vaqidi (p. 385 not. 1) 'Aglân b. 'Attâb b. Malik b. Ka'b; dagegen nach Ibn Ishaq (p. 55) und nach Vaqidi (p. 384) die Mu'attib; aber Mu'attib ist Mu'attib b. Malik b. Ka'b und also wol gleichbedeutend mit 'Attâb. Die Priester gehörten dann zu dem Geschlecht des Urva b. Mas'ûd und des Mughîra[1]), d. h. zu den Ahlâf und nicht zum Adel von Tâif. Die Thaqif nannten die Lât „die Herrin" und pflegten eifrig ihren Dienst; wenn einer eine Reise glücklich vollbracht hatte, machte er, ehe er in sein Haus ging, zuvor der Herrin seinen Besuch und schor bei ihr sein Har. Aber obwol sie den Urva b. Mas'ûd wegen seines Abfalls von der Herrin zum Märtyrer gemacht hatten, fanden sie sich doch bald nachher mit vielem Anstand in die Zerstörung des Heiligtums derselben; sie

[1]) Dass alMughîra, der Zerstörer der Lât, zu der Familie ihrer Priester gehörte, steht Agh. XIV 139 ausdrücklich — oder sollte vielmehr nach den Hss. in der Lücke des Bulaqer Druckes stehen. Die Banu Mu'attib schirmten ihn bewaffnet bei der Zerstörung des Heiligtums.

waren nur besorgt wegen des Fanatismus ihrer Toren, der Weiber, Kinder und Sklaven; dieser Fanatismus erwies sich jedoch auch nicht gefährlich. Vgl. noch BHischam p. 32.

Von Späteren werden alLât und al'Uzza öfters konfundirt; die alten Quellen kennen nur alLât in Tâif und al'Uzza in Nachla und sagen, dies seien die im Quran gemeinten. Es ist möglich, dass der Name Tâif sich ursprünglich auf den heiligen Gegenstand des Tavâf bezieht (= davâr) und hernach auf die Stadt übertragen ist. Natürlich verehrten nicht bloss die Bewohner der Stadt die Göttin von Tâif, sondern die Araber weit und breit. Darum braucht man doch nicht mit den islamischen Gelehrten überall, wo alLât erwähnt wird, immer nur an die Lât von Tâif denken; es scheint z. B. gar nicht, dass in den von Ibn alKalbi angeführten Versen des Mutalammis oder des Aus b. Hagar diese Lat gemeint ist.

AlLât heisst „die Mutter der Götter" (Vogüé, Nab. 8), sie ist die Αλιλατ Herodots, die alte arabische Hauptgöttin. Sie findet sich auf Inschriften in Higr (Euting 3), in Çalchad (Vogüé 6: אלת אלהתהם), und in Palmyra (Vogüé 8)[1]). Mit ihr zusammengesetzte Personennamen sind sehr häufig auf den palmyrenischen Inschriften: והבלת (Vogüé Nab. 2 noch והבאלת), נצרלת, עבדלת, שלמלת. Unter anderen heisst der Sohn des Odenathus und der Zenobia Vahballât; es ist bemerkenswert, dass er auf griechisch Ἀθηνόδωρος genannt wird. Darnach zu schliessen ist die bei Waddington nicht selten (z. B. 2203. 2308) erwähnte Athene die Göttin alLât.

Auch später noch sind die Namen mit alLât sehr häufig, und es haben sich vor dieser Gottheit, abgesehen von El, die meisten seltenen Vorsätze erhalten: Amr alLât, Sakan alLat, Schai' alLât, Schukm alLat, Taim alLât[2]). Es heissen besonders viele Völker und Geschlechter nach alLât: Taim alLât von Tha'laba b. Bakr und von Namir b. Qâsit (Jaq. III 664,9sq.); Schai' alLât von Qudâ'a; Vahb alLat, Schukm alLât, Zaid alLât von Kalb; Sa'd alLât und Zaid alLât von Sa'd al'Aschîra. Häufiger als andere Gottesnamen wird alLât von den Muslimen in Allâh verwandelt sein, da es so

---

[1]) Vielleicht steckt Lât auch in dem Gottesnamen Gadlât (Isaac Ant. I 214. Jacob. Serug. bei Assem. B. O. I 327). Jedenfalls kann der Name, da er maskulinisch ist, nicht von גדל abgeleitet werden, wie Isaak wol nur spielend es tut.

[2]) Nöldeke, Berliner Monatsberichte 1882 p. 1190.

leicht geschehen konnte; z. B. wird der Geschlechterbund Tanûch als Bruder von Schai' alLât gewiss nicht Taim Allâh, sondern Taim alLât geheissen haben. So erklärt es sich auch, dass Abd alLât gar nicht mehr vorkommt.

Herodots Alilat lässt die Etymologie (die Göttin) noch deutlich erkennen. Aber dieselbe hat sich früh verdunkelt. Zwar würden die Zeitgenossen des Ibn 'Abbâs ohne ihn wol nicht darauf gekommen sein, dass alLât der Grützmacher bedeute; eine gewisse Empfindung der Korrelation von alLât und Allâh bricht noch durch in dem Ausrufe bei BHischam 849,13. 15: „die Reiter Allahs haben alLâts Reiter besiegt" und in dem Verse BH. 871, 17: „tretet nicht ein für alLât, denn Allah vernichtet sie". Jedoch wenn die Nabatäer von Çalchad אלת אלהתהם neben einander setzten, so hatten schon sie kein Bewusstsein mehr davon, dass beides gleichbedeutend ist. Ebenso zeigt der in Tâif gebräuchliche Beiname „die Herrin", dass der appellative Sinn von alLât nicht mehr empfunden wurde. AlLât ist also, in der Zeit, über die wir urteilen können, nicht der Titel verschiedener Göttinnen, die jede an ihrem Orte „die Göttin" war, sondern es ist überall eine und die selbe bestimmte göttliche Individualität. Herodot sagt, es sei die Urania — aber was ist die Urania? Vielleicht wird die Antwort darauf gegeben durch einen von Gauhari citirten Vers eines Tamimiten: „wir brachen von alLa'bâ auf, als es Abend werden wollte, und wir trieben alIlâhat zur Eile, damit sie unterginge". Hier ist alIlâhat die Sonne, die vor ihren Feinden flüchtigen Tamimiten wünschen von der Nacht bedeckt zu werden (Vaq. p. 64 Anm. 3) — umgekehrt wie die Verfolger gelegentlich wünschen, die Sonne möge am Himmel stehen bleiben (Ios. 10,12. Agh. IX 6,27). Auch die Ilâhat von Hamdan, auf sabäischen Inschriften, ist die Sonne; die Sonne ist im Arabischen weiblich, der Mond männlich.

Es ist freilich nicht gesagt, dass diese Lokalisirung der Lât örtlich und zeitlich allgemein war. Es lässt sich im Gegenteil recht gut denken, dass al'Uzza, die Göttin des Morgensterns, und alLât ursprünglich nicht verschieden waren. Es spricht jedoch nicht gegen den ursprünglich solaren Charakter von alLât, dass sie bei Vogüé Palm. 8 mit Schams koordinirt wird. Die Naturbestimmtheit der Götter verliert sich leicht, und man hält sich dann lediglich an den Unterschied der Namen.

Al'Uzzà.

Nach Manât und alLât kommt Ibn alKalbi zu al'Uzzà. „Dann nahmen sie, sagt er, alUzza zur Gottheit; sie ist jünger als Manât und alLât, der Name kommt in der Genealogie zuerst vor bei Abd alUzza b. Ka'b b. Sa'd b. Zaidmanât b. Tamîm. Derjenige, der die Uzza (von Amr b. Luhaij) zur Gottheit annahm, war Tzâlim b. As'ad. Sie stand in einem Tale des nördlichen Nachla, welches Hurâd heisst, gegenüber von alGhumair, rechts von dem Aufstiege der Strasse von Mekka nach dem Irâq, neun Milien oberhalb von Dhât Irq nach alBustân zu. Tzâlim baute über ihr ein Buss, d. i. ein Haus, und man hörte darin eine Stimme. Und die Araber und die Quraisch nannten sich nach ihr Abd alUzza, und sie war der höchstgeehrte Götze bei den Quraisch, sie besuchten sie und brachten ihr Gaben und suchten sich bei ihr durch Opfer zu insinuiren. Der Prophet, sagt I. K., soll erzählt haben, er habe der Uzza ein weisses Schaf als Festopfer gebracht, als er noch des Glaubens seines Volkes war. Die Quraisch pflegten die Ka'ba zu umkreisen und zu sagen: bei alLât und alUzza und bei Manât, der dritten dazu, denn sie sind die allerhöchsten Schwäne[1]) und auf ihre Vermittlung darf man hoffen. Sie sagten, sie wären die Töchter Allahs und die Mittler bei ihm. Als er jedoch seinen Boten sandte, offenbarte er ihm: „denkt ihr in Bezug auf alLât und alUzza und Manât, die dritte dazu, für euch wären die Söhne und für ihn die Töchter? das wäre eine unbillige Verteilung! es sind nur Namen, die ihr und eure Väter geschaffen habt, ohne dass Allah dazu Vollmacht (durch Offenbarung) gegeben hat". Die Quraisch hatten der Uzza ein Seitental von Hurâd als Temenos (Himà) abgegrenzt, namens Suqâm, indem sie damit dem Haram der Ka'ba eine Nachahmung zur seite setzten. Der heilige Hain von Suqâm wird erwähnt von dem Hudhailiten Abu Gundab in Versen auf ein von ihm geliebtes Weib, die ihm bei der Uzza geschworen hatte. „Sie hat feierlich einen schweren Eid geschworen

[1]) Man gebraucht das Wort gharânîq, welches in eigentlicher Bedeutung Hudh. 157,2 sich findet, für feine vornehme Leute Agh. VIII 83,28. X 98,6. 8. XVII 25,27. Ham. 607 v. 2. 608 v. 5. Mas. I 212. VI 170. Ebenso auch çuqûr, in etwas anderem Sinne. Das angeführte Dictum ist bekanntlich vom Satan dem Propheten eingegeben.

beim Wipfel derjenigen, welche die Wipfel von Suqâm geheiligt hat: wenn du meine Kleider nicht los lässt, so geh, ich werde dich bis zu unserem Lebensende nie wieder mit einem Worte anrufen! Ihm aber (dem Liebhaber) ist der Bruch des Verhältnisses mit der Umm Huvairith schwer und er versuchte der Sache (d. i. der Herstellung des Verhältnisses) auf alle Weise beizukommen." Auch Dirham b. Zaid alAusi schwört in einem Verse „bei der Uzza, der seligen" [1]). Der Schlachtplatz, auf dem man die Opfer der Uzza schlachtete, hiess alGhabghab; eine Beziehung darauf kommt vor in einem Spottgedicht des Hudhailiten auf einen Mann, der ein schönes Weib geheiratet hatte. „Asmâ hat den Kinnbacken einer kleinen Kuh geheiratet, von den rötlichen, die ein Mann von den Banu Ghanm zum Opfer brachte: er sah ein Spier in ihrem Auge, als er sie zum Ghabghab der Uzza führte, und verteilte (das Opferfleich) nach allen Seiten [2])".

„Zusammen mit alLat wird alUzza aufgeführt in den Versen, worin Zaid b. Amr sich von den Götzen lossagt. Die Priester der Uzza waren die Banu Schaibân b. Gâbir von Sulaim, sie waren Eidgenossen der alHarith b. Abdalmuttalib b. Hâschim. Der letzte Priester hiess Dubajja b. Harma; von dem bekam Abu Chirâsch als er zu ihm kam ein Par schöne Schuhe und dankte ihm dafür in folgenden Versen. „Nachdem meine Schuhe zerrissen waren, hat mich Dubajja — er ist ein trefflicher Freund — beschenkt mit zwei zu einander passenden (Schuhen) von dem Hintervierte eines alten Wildstieres, die gut zusammengefügt sind. Und (Dubajja ist) ein treffliches Nachtquartier für die Gäste, deren Gepäck im Kamelsattel durch einen feuchten Nordwind platt gemacht ist; er kommt ihrem Hunger entgegen mit fetthöckrigen Kamelen, von den

---

[1]) „Bei dem Herrn der Uzza, der seligen, und bei Allah." Der Herr der Uzza kann nicht Allah sein, denn dieser wird koordinirt. Man könnte an muslimische Korrektur denken, auch wegen der durch das Metrum erzwungenen Unform Uza; einer sehr starken Purificirung ist der Vers Agh. II 168,4 unterzogen. Aber auch Duraid b. alÇimma schwört bei dem Herrn der Kamele, die nach Hurâd d. h. zur Uzza traben (Bakri 277). Vgl. den Schwur „bei dem, dem die Menschen um Uqaiçir herum Preis und Jubel bringen".

[2]) Wahrscheinlich eine alte bekannte Geschichte, die wir aber sonst nicht kennen (BHischam 55,6. 7). Der Opferer „fand ein Haar" in der Kuh, darum war er so freigebig damit. Die ganze Kuh war also nichts wert, geschweige denn der Kinnbacken.

hochträchtigen, welche schon die Leibesfrucht in Unruhe setzt.“ Das dauerte so mit alUzza, bis Gott seinen Propheten sendete. Der schalt auf sie und auf andere Götzen und mahnte ab von ihrem Dienste, und es erschien die Offenbarung über sie (Sur. 53). Die Quraisch aber wurden dadurch sehr gereizt. Als Abu Uhaiha Sa'îd b. alÂç b. Umajja auf den Tod lag, fand ihn Abu Lahab, der ihn besuchte, in Tränen; auf seine Frage, warum er weine, antwortete er: nicht weil ich sterben muss, sondern weil ich fürchte, dass ihr nach meinem Tode die Uzza nicht mehr verehrt. Abu Lahab[1]) sprach zu ihm: sie ist bei deinen Lebzeiten nicht deinetwegen verehrt, und ihr Dienst wird nach deinem Tode darum nicht aufhören, weil du nicht mehr bist. Da sagte Abu Uhaiha: jetzt weiss ich, dass ich einen Stellvertreter habe; und es freute ihn sehr, dass er so eifrig war in ihrem Dienste. Abu Uhaiha, sagt I. K., trug einen Kopfbund in Mekka; und wenn er den aufsetzte, so setzte niemand einen Kopfbund gleicher Farbe auf. Mein Vater, sagt I. K., erzählte von Abu Çâlih von Ibn Abbas also. Die Uzza war eine Teufelin, von der drei Samurabäume im Tal Nachla besessen waren. Als der Prophet Mekka eroberte, sandte er Chalid b. alValid und sagte zu ihm: geh nach dem Tale Nachla, da findest du drei Samurabäume, hau den ersten um! Er tat das, als er zurückkam, fragte der Prophet ihn: hast du was gesehen? Da er verneinte, sagte er: so hau den zweiten um! Er tat das, und der Prophet fragte abermals, ob er was gesehen habe. Da er wieder nichts gesehen hatte, erhielt er Befehl den dritten Baum umzuhauen. Als er hinkam, fand er eine Hexe[2]) mit aufgelöstem Haare, die Hände auf den Nacken gelegt, mit den Zähnen knirschend. Hinter ihr stand ihr Priester Dubajja b. Harma, der sagte, als er Chalids ansichtig wurde: halt dich tapfer gegen Chalid, Uzza, sei nicht feige, wirf den Schleier ab und schürze dich; denn wenn du jetzt Chalid nicht tötest, so verfällst du schleuniger Strafe, also wehr dich! Chalid aber sprach: Verleugnung dir, nicht Ehre dir — ich denke, dass Allah dich der Schande geweiht hat. Darauf führte er einen Hieb auf sie und spaltete ihr das Haupt: da war

---

[1]) Abu Lahab hiess in Wahrheit Abd alUzza.

[2]) Die Lesart schwankt; der Tag alArus, der ein Citat des Sukkari (in den Scholien zu Abu Chirâsch alHudhali) aus Ibn alKalbi abschreibt, liest zangijja.

sie eine tote Kohle. Darauf hieb er den Baum um und tötete den Priester Dubajja. Abu Chirâsch verfasste ein Trauerlied auf ihn. „Was ist dem Dubajja, dass ich ihn heute nicht mehr sehe unter den Kumpanen, und dass er nicht herankommt und nicht (als Wirt) hin und her läuft? wäre er am Leben, so würde er früh zu ihnen gekommen sein mit einem vollen Fass aus dem Holz der Banu lHatif! er hatte einen hohen Aschenhaufen und einen grossen Kessel, seine Schüssel lief zur Winterszeit über wie eine von Wasserfülle gesprengte Tränke. Das Tal Suqâm ist öde geworden, kein Bekannter mehr darin, nur wildes Getier und der Wind, der durch die Gharafstauden streicht.“ Als Chalid zurückkam und Bericht erstattete, sagte der Prophet: das ist alUzza, und nach ihrer Vernichtung haben die Araber keine Uzza mehr, sie wird hinfort nie wieder verehrt werden. Die Quraisch aber und die Araber in Mekka (d. i. Kinâna und Chuzâ'a), sagt I. K., ehrten keinen Götzen so hoch wie alUzza, dann alLât, dann Manât. Die Quraisch zeichneten alUzza vor den anderen aus durch Opfer und Wallfahrt, weil sie, wie ich glaube, ihnen so nahe war. In der selben Weise zeichneten die Thaqîf alLât aus und die Aus und Chazrag Manât, aber alle dienten auch der Uzza [1]). Die fünf Götzen der Leute Noahs dagegen (Sur. 71,22) stellten sie mit den drei Göttinnen nicht entfernt auf gleiche Stufe, wol deshalb, weil sie ihnen so fern lagen. Wie die Quraisch, so verehrten auch die Ghanîj und die Bâhila die Uzza. Chalid b. alValîd hieb den Baum um, zerstörte das Haus, und zertrümmerte den Götzenstein.“

So weit Ibn alKalbi. Zwei seiner Angaben, am Anfang des Artikels, beziehen sich nicht auf die Uzza von Nachla, sondern auf eine andere. Buss war nicht das Heiligtum von Nachla, sondern die ebenfalls der Uzza geweihte sogenannte Ka'ba der Ghatafân, welche Zuhair b. Ganâb alKalbi zerstörte [2]). Der Name Buss ist kein Appellativum für das heilige Haus, sondern der Eigenname des Ortes, wo es sich befand. Tzâlim b. As'ad ferner, welcher dasselbe baute, gehörte eben deswegen nicht zu den sulaimitischen Priestern von Nachla; nach dem Tag alArus war er ein Ghatafanit.

---

[1]) Man erwartet: alle dienten auch den beiden anderen von den drei Töchtern Allahs, die sie nicht speziell verehrten.

[2]) Agh. XII 126,16 sq. lies بسّ für لبس.

Er soll, bei der Zerstörung des Heiligtums der Ghatafan, von Zuhair getötet sein; jedoch sieht ihn Ibn alKalbi vielmehr als Ahn der (nach Ibn Habib bei Jaqut zu Çirma b. Murra gehörigen) ghatafanischen Priesterfamilie an, wenn er sagt, er sei derjenige, welcher die Uzza von Amr b. Luhaij angenommen habe. Die muslimischen Gelehrten haben die Uzza von Buss regelmässig und absichtlich mit der von Nachla zusammengeworfen, vielleicht weil sie annahmen, Amr b. Luhaij habe bei seiner Götzenverteilung nicht mehrere Exemplare von der selben Sorte zur Verfügung gehabt, sondern immer nur eins. Sie sind dabei von dem Umstande begünstigt, dass der Name Buss auch für eine Gegend in der Nähe von Nachla vorkommt, nicht weit vom Schlachtfeld von Hunain; hingegen kommen sie dadurch in Not, dass nun die selbe Uzza zwei mal zerstört wird, durch Zuhair b. Ganâb und durch Chalid b. alValîd.

Über die eigentliche Uzza, ich meine die im Quran genannte von Nachla, sind die Angaben Ibn alKalbi's so erschöpfend, dass sich wenig aus anderen Quellen nachlesen lässt. Der letzte Priester war nach Vaqidi (p. 351) Aflah b. Nadr. Indessen lassen die Verse des Abu Chirâsch keinen Zweifel übrig, dass es Dubajja b. Harma war; und aus Vaqidi's Berichte selber geht hervor, dass Aflah nicht der letzte Priester gewesen sein kann, denn er soll noch vor Abu Lahab gestorben sein und dieser starb vor der Eroberung Mekka's (BHischam 461). Das Haus, welches der Uzza von Nachla zugeschrieben wird, kommt ihr nur zu, sofern sie mit der von Buss verselbigt wird. Das Heiligtum bestand nach Ibn Abbâs, der es wissen konnte und hier keinen Grund zu lügen hatte, aus einer Gruppe von Samurabäumen, von denen einer als der eigentliche Sitz der Göttin angesehen wurde [1]). Es fehlte aber auch nicht der heilige Stein, wie sich von selbst versteht und durch Ibn Habib (Jaqut III 664,5) und Vaqidi (p. 351) bezeugt wird. Bei demselben befand sich auch hier eine Höhle, Ghabghab, die das Opferblut aufnahm, jedoch nicht als Schatzkammer diente: sonst würde wol erzählt sein, dass Chalid sie ausgenommen habe. Das Hima,

[1]) Es werden auch Palmen genannt (Scholion zu BHischam 145), aber diese haben den Verdacht gegen sich, durch das Tal Nachla an die Hand gegeben zu sein. Übrigens sind die Samurabäume nicht an sich heiliger als andere Bäume; und Rasmussen Add. p. 71 darf nicht zur Erklärung ihrer Heiligkeit herangezogen werden.

ein abgeschlossenes Seitental namens Suqâm, war mit Bäumen bestanden; so scheint es wenigstens nach dem Verse: beim Wipfel derjenigen, welche die Wipfel von Suqâm geheiligt hat.

Die Quraisch feierten der Uzza jährlich ein Fest[1]). Ich halte dies Fest für das im Hadith bei der Erzählung von Dhât Anvât erwähnte. Als die Muslimen auf dem Wege nach Hunain an einem grossen grünen Baume vorbei kamen, baten sie den Boten Gottes, er möge ihnen denselben zu einer Dhât Anvât machen, wie sie die Quraisch hätten; denn diese verehrten einen solchen Baum, feierten ihm alle Jahr ein Fest und hängten ihre Waffen daran auf. Dhât Anvât ist kein Eigenname, sondern ein indeterminirtes Appellativ und bedeutet einen Baum zum Aufhängen von allerhand Weihgaben, Waffen, Kleider, Strausseneier und anderem Flitter[2]). Die Muslime konnten nicht sagen: gib uns auch eine Uzza; aber sie konnten dem Propheten, der zwar die Namen und Bilder der Götzen abgeschafft, jedoch die Bräuche des Götzendienstes in Mekka beibehalten hatte, wol zumuten, dass er ihnen auch einen heiligen Baum stifte. Wir hören nicht, dass die Quraischiten noch einem anderen Baum ein Fest gefeiert hätten als dem der Uzza, und dieser kann sehr gut von den Muslimen „ein Aufhängebaum" genannt sein. — Die Quraisch waren die Hauptverehrer dieser Göttin, jedoch stammte die Priesterfamilie aus Sulaim und stand nur in der Klientel der Quraisch. In zweiter Linie werden als am Uzzadienst beteiligt aufgeführt die Kinâna und Chuzâ'a, die Thaqif und „der Schwanz" der Havâzin[3]), endlich die Ghanm, die Ghanîj und die Balîj: ob aber diese drei letzteren Stämme gerade die Uzza von Nachla verehrten, ist wol recht zweifelhaft.

In Eigennamen erscheint alUzza häufiger als irgend eine andere heidnische Gottheit, aber immer nur nach Abd, nie nach Zaid, Taim, Aus, Schukm, Schai', d. h. nie nach veralteten Worten. Daraus geht in der Tat hervor, dass alUzza jünger ist als Manât und na-

[1]) Nach Ibn Ishaq bei Azraqi p. 80 war dies die quraischitische Schlussfeier des grossen Festes, analog der Schlussfeier der Mediner bei Manât: es muss eben alles an Mekka angeschlossen werden. Die Angaben des I. I. bei Azraqi, die sich in BHischâm nicht finden, kommen mir verdächtig vor.

[2]) Ein albernes Misverständnis (Jaq. I 393) macht aus dem Baum einen Kleiderständer für die Heiden, die nackt den Umlauf um die Ka'ba verrichteten. Vgl. Azraqi 83 (ridâ für zâd Z. 8).

[3]) Azr. 80, Bakri 277, Vaqidi 297 Anm. 1.

mentlich alLât. Zu dem gleichen Ergebnis gelangt man auch, wenn man das freilich weit unsicherere Altersmass des Ibn alKalbi anlegt und zusieht, wie hoch sie in der Genealogie hinaufreicht. Am höchsten bei den Abd alUzza b. Ka'b b. Sa'd b. Zaidmanât b. Tamim und bei den Abd alUzza b. Ghatafan: die letzteren hiessen später scherzweise Abd alMuhavvala, Diener der Umgewandelten, weil nämlich Muhammed ihren alten Namen Abd alUzza in Abdallah umgewandelt hatte (Ham. 191,28sqq. Agh. XVI 93,29). Sonst findet sich Abd alUzza als Geschlechts- und Familienname bei den Fihr-Quraisch und bei den Thaqîf, dagegen als Personenname überall, auch bei Christen und sogar bei Muslimen (Agh. XIII 52,28).

Ausserhalb der arabischen Literatur wird Manât um die Zeit Christi, alLât schon im fünften Jahrhundert vor Christo erwähnt, dagegen alUzza erst viel später[1]). Dann aber stellt sie die beiden älteren Göttinnen völlig in den Schatten. Mit Namen wird sie allerdings sehr selten genannt; in vorislamischer Zeit, so viel ich weiss, sogar nur ein einziges mal, und zwar bei Isaak von Antiochia (5. Jahrh.) I 210. Isaak redet von einer zweimaligen Verwüstung der mesopotamischen Stadt Beth-hur, zuerst durch die Perser und dann durch die Araber. „Es ging ihr wie es einst der Stadt Jerusalem erging, die von denen zerstört wurde, welche sie liebte, von den Chaldäern. Denn wie die Perser sie der Bevölkerung beraubt haben, welche ebenso wie sie die Sonne anbeten, so auch die Araber, welche ebenso wie sie die Beltis anbeten: die Perser haben sie deshalb, weil auch sie die Sonne anbetete, nicht entrinnen lassen, noch haben die Araber sie verschont, weil auch sie der Uzza עזי v. 101) opferte."

Gewöhnlich gebraucht Isaak für die arabische Göttin, die er hier Uzza nennt und der Beltis gleich setzt, den barbarischen Namen, der bei Syrern und Juden für den Planeten Venus üblich war, nämlich Kaukabta, die Sternin. So p. 220: „Knaben und Mädchen wurden von den wilden Arabern der Kaukabta geopfert" — die Stelle ist wichtig, weil sie in Verbindung mit der vorher citirten die Identität der Uzza und der Kaukabta besonders klar hervortreten lässt. Weiter I 244. „Die Weiber wenden heidnische Künste an, um ihre Männer zu fesseln. Denn mit Opfern und

[1]) Bei Vogüé Nab. 10 kommt ein Frauenname עזי vor, der aber gewiss nichts mit der Göttin zu tun hat.

Spenden rufen sie täglich die Sternin an, damit die Schönheit ihres Gesichtes glänze. Sie steigen auf das Dach und mit dem selben Munde, womit sie aus dem Kelche unseres Heilandes trinken, rufen sie die Sternin an, damit sie ihnen die Schönheit mehre. Dieser Sternin haben sonst die Stämme der Araber Opfer gebracht, jedoch ihre Weiber sind wie alle Weiber, teils hübsch teils hässlich. Seitdem aber die Weiber der Araber die Sonne der Gerechtigkeit erkannt haben, haben sie der Sternin entsagt, die Christinnen dagegen haben Christus gegen die Sternin vertauscht." Eine ähnliche Klage führt schon Ephraem II 457.

Theodulus, der Sohn des Nilus (± 400 A. D.), war von den Saracenen bei einem Überfall des Sinaiklosters geraubt und zum Opfer des Morgensternes bestimmt. „Denn sie kennen keinen Gott, weder einen geistigen noch einen mit Händen gemachten, sondern sie beten den Morgenstern an (ἀστρῳ̃ δὲ τῳ̃ πρωινῳ̃ προςκυνοῦντες) und schlachten ihm, wenn er aufgeht, das Beste der Beute, wenn ihnen auf einem Raubzuge etwas zur Schlachtung geeignetes zugefallen ist; am liebsten blühende Knaben, die sie auf zusammengeschichteten Steinen um die Morgendämmerung opfern." Abends vorher waren alle Vorbereitungen für das Opfer getroffen, Altar, Schale, Weihrauch standen bereit, Theodulus verbrachte eine angstvolle Nacht unter Wachen und Beten. Er flehte, Gott möge nicht sein Blut den Dämonen zur Spende gewähren, noch sie sich laben lassen an dem Dufte seines Fleisches, er möge nicht seinen reinen Leib einem Sterne als Opfer gönnen, der mit der Göttin der unreinen Lust gleichen Namen habe. Indem guckte der Morgenstern (ἑωςφόρος) hervor, die Saracenen schliefen noch und verschliefen die Zeit, bis die Sonne aufging und es zum Opfer zu spät war [1]).

[1]) Bei einem Tieropfer musste sogar das Fleisch vor Sonnenaufgang sämtlich verzehrt sein. Theodulus wurde dann nach Sûkâ (der Markt) gebracht und sollte verkauft werden. Da aber niemand genug bot, legten die Saracenen ihm das blosse Schwert an den Hals und drohten ihn zu töten, wenn der geforderte Preis nicht gezahlt würde. Die Käufer blieben trotz allem Bitten des unglücklichen Knaben lange gleichgiltig, bis endlich einer sich erweichen liess. Er kam dann weiter nach Elusa, wo sein Vater ihn wiederfand. Dort trat er in den Kirchendienst, er ist vielleicht der Theodulus oder Ampelâs (Abdallah), Bischof von Elusa, der die Akten der Koncilien von Ephesus und Chalcedon unterzeichnet hat. Vgl. Nili opp. quaedam nondum edita, Petrus Possinus S. I. rec. et latine vertit. Paris 1639; besonders p. 28 sqq. 110. 115. Lateinisch auch in den Acta Sanct. 14 Januar.

Bekannt ist Hieronymus' Erzählung von Hilarion (Vita § 16 Acta Sanct. 21 Oct.). Er geriet mit einem grossen Geleit von Mönchen nach Elusa, als die Leute dort eben das Jahresfest im Tempel der Venus feierten. „Colunt autem illam ab Luciferum cuius cultui Saracenorum natio dedita est." Die Saracenen kamen haufenweis auf den Heiligen zu, um ihre Kranken von ihm heilen und sich von ihm segnen zu lassen. Er ermahnte sie doch lieber Gott als die Steine zu verehren und versprach ihnen oft wiederzukommen, wenn sie sich bekehrten. Sie liessen ihn nicht eher ziehen, als bis er eine Kirche abgesteckt und den Priester, bekränzt wie er war, mit dem Zeichen Christi gezeichnet hatte. Auch Epiphanius erwähnt dies Fest zu Elusa und gibt an, es falle auf die Zeit der christlichen Epiphanie.

Die älteste Erwähnung der Sternin ist vielleicht im Targum zu Hierem. 7,18. 44,17sqq. enthalten, wo die מלכת השמים durch כוכבתא wiedergegeben wird. Die Deutung lag jener Zeit nahe, sie findet sich auch bei Isaak von Antiochia I 244. „Frage Jeremias und lerne von ihm, dass die Weiber Sion zerstört haben dadurch, dass sie der Sternin opferten. Von jeher trieben die Hebräer Götzendienst, sie wurden darob zwar gescholten, aber nicht in Gefangenschaft geführt. So wie sie jedoch die Sternin anbeteten, machte Gott die Verheissung an die Patriarchen ungiltig und führte das Volk nach Babylon." Der Vergleichungspunkt ist für Isaak der Kultus der Weiber auf dem Dache. Aber auch das Kuchenbacken, welches Jeremias erwähnt, lässt sich in dem Dienst der Sternin nachweisen. Denn es unterliegt kaum einem Zweifel, dass die Kollyridianerinnen die Göttin Uzza, die sie als heidnische Araberinnen verehrt hatten, zur Göttin Maria machten als sie Christinnen geworden waren, und einen Brauch des Uzzadienstes auf den Mariendienst übertrugen, wenn sie der Maria die κολλυρίδες opferten [1]). Man kann bei der in der Tat auffallenden Ähnlichkeit der Kulte fragen, ob die Kombination der מלכת השמים mit der כוכבתא vielleicht wirklich das Richtige treffe. Sicher richtig ist die Aussprache malkat und das Verständnis Königin des Himmels [2]). Aber die Göttin des Morgensternes ist nicht so

[1]) Epiphanius haer. 79. Hottinger, Hist. Orient. p. 225—228.

[2]) מְלֶכֶת soll מְלֶאכֶת sein, darüber ist kein Zweifel möglich. Was sich die Punktatoren dabei dachten, ist für uns hier einerlei; der Zweck der Kor-

alt, und die Ähnlichkeit der Riten beweist darum nichts, weil sie auch z. B. im Kultus der Sonne bei den Nabatäern (Strabo 784) zu konstatiren ist[1]). Überdies sind diese Riten schwerlich auf arabischem Boden gewachsen; die Araber haben sie entlehnt und auf ihre Uzza übertragen.

Die Angaben des Theodoret (Sim. Styl.) über Orgien der Venus, denen die Ismaeliten, durch Simeon Stylites für das Christentum gewonnen, entsagt hätten, und des Evagrius (H. E. 6,22) über ein goldenes Bild der Venus, das der Phylarch Naamanes bei seiner Taufe geschmolzen und den Armen ausgeteilt hätte, klingen unzuverlässig. Wichtiger ist, was Prokop (Pers. 2,28) und Zacharias Rhetor (Land Anecd. III 247) erzählen, dass alMundhir b. Mà' lSamà von Hira (505—554 A. D.) einen kriegsgefangenen Königssohn der Venus geopfert, und dass er der selben Göttin[2]) vierhundert erbeutete Nonnen geschlachtet habe. Eine Erinnerung an die Menschenopfer, welche die Könige von Hira ihrer Göttin darzubringen pflegten, scheint sich bei den Arabern erhalten zu haben in ihrer Erzählung von den Gharîjàn, zwei Steinmälern in der Nähe von Hira[3]). Der König alMundhir hatte zwei Asaditen zu Zechgenossen. Sie ärgerten ihn in der Trunkenheit, und er liess sie im Rausch lebendig begraben. Am anderen Morgen aber war er sehr traurig, liess die beiden Steinmäler über den Gräbern bauen und setzte zwei Tage im Jahre fest, die er dort zubrachte, den angenehmen und den schlimmen Tag. An dem angenehmen Tage gab er jedem, der ihm vorkam, hundert schwarze Kamele, an dem schlimmen Tage aber schlachtete er jeden, der vorüberging, und bestrich (غرى) mit seinem Blut die beiden Mäler (غرّى). Es ist klar, dass die Gharîjàn Heiligtümer waren und ihren Namen (die

---

rektur — denn מלכת ist nicht מלאכת — ergibt sich aus ihrem Ergebnis: Beseitigung der Himmelskönigin.

[1]) Dass beim Kultus der Sonne auch Kuchen verwandt wurden, könnte man aus dem syrischen שומשא (Art Kuchen) schliessen. Bekanntlich haben Kimchi und Raschi die כונים des Jeremias mit dem כיון in Verbindung gebracht, und das Targum hat darin ein Gebäck von menschenähnlicher Form gesehen.

[2]) Sie heisst in der syr. Übersetzung עווי. Vgl. Assemani B. O. III p. 109 bei einem arabisch schreibenden syrischen Christen العزى وهو كوكب الزهرة.

[3]) Jaqût III 790 sqq. Agh. XIX 86 sqq. Maidani I 118 sq. Hamasa 700 v. 5 sqq.

Bestrichenen) von der Sitte hatten, das Opferblut daran zu streichen. Es wird auch ausdrücklich gesagt, Gharîj sei ein Nuçub zum Opfern der 'Atâir (Jaq. III 790,10). Es gab noch ein anderes Paar solcher Gharîjân, am Eingange des Hima von Faid, wo sie als Marksteine des geweihten Bezirks gedient haben sollen wie die Ançâb des Haram von Mekka. Bemerkenswert ist, dass diese heiligen Mäler nicht einzelne Steine waren, sondern gemauerte Zellen wie die Ka'ba, dass sie aber vollkommen die Funktion der heiligen Steine hatten und ebenso wie diese mit Blut überschmiert wurden. Wenn nun damit, dass die Gharîjân keine Grabkuppeln [1]) waren, die Erklärung ihrer Entstehung, wie sie vorhin erzählt ist, gegenstandslos und hinfällig wird, so liegt die Annahme in der Tat sehr nahe, dass sie der Uzza geweiht waren, von der wir wissen, dass die Könige von Hira ihr Menschenopfer darzubringen pflegten. Wie sich das paarweise Vorkommen der Gharîjân (bei Hira und bei Faid) erklärt, lasse ich dahin gestellt; schon die Araber haben an ägyptische Analogien gedacht. Vielleicht bezieht sich darauf der Ausdruck „die beiden Uzza", in dem Schwur „bei den beiden Uzza und bei dem Blutstrom, der sich ergiesst über die Seiten (Hände?) des Schlachtesteins" (Ham. 190,15).

Man sieht aus allem, dass die Gleichsetzung der Uzza mit der Venus nur darauf beruht, dass der Stern der Venus der Uzza heilig war. Hieronymus sagt ausdrücklich, die Venus sei von den Saracenen wegen ihrer Beziehung zu Lucifer verehrt, d. h. weil Lucifer den Namen Venus führte; das gleiche geht mit fast noch grösserer Deutlichkeit aus den so bezeichnenden Mitteilungen des Nilus hervor. Die Venusorgien, von denen Theodoret redet, werden wol rhetorische Orgien sein, und wenn im syrischen Grenzgebiet die Sternin als Liebesgöttin verehrt wurde, so ist das gewiss nicht arabischem Einfluss entsprungen. Die Stelle aus Ephraem Syrus (II 457), die nach W. R. Smith (Kinship p. 295) die Uzza as forming polyandrous relations repräsentiren soll, redet gar nicht von den Arabern, sondern von den Chaldäern [2]).

---

[1]) Die Grabdenkmäler haben allerdings auch kubische Form in diesen Gegenden.

[2]) „Die Chaldäer haben das Fest der abscheulichen Göttin gemacht, wo die Jungfrauen sich preisgaben; es ist ihre Einrichtung, nicht der Zwang eines Sternes (כוכבא)." Ephraem kämpft gegen den astrologischen Fatalismus und behauptet die verantwortliche Verschuldung der Menschen. W. R. Smith

Die Vergleichung darf die Besonderheit nicht verwischen und überhaupt nie als Erkenntnisquelle dienen. Unter diesem Vorbehalt will ich nicht leugnen, dass die arabische Göttin im ganzen und grossen der gemeinsemitischen Göttin entsprochen hat. Es ist dann freilich zuerst der Unterschied zwischen alLât und alUzza aufzuheben; dieser Unterschied scheint in der Tat nicht ursprünglich zu sein. Der Name alUzza bedeutet die grossmächtige; so kann jede Göttin genannt sein. Die entsprechenden Masculina al-A'azz und al'Azîz werden im Islam für Allah gebraucht; vordem hatte ein in Syrien und Mesopotamien von Arabern verehrter Gott Azizus geheissen. Die Beziehung der 'Uzza zum Morgenstern scheint nicht allgemein gewesen zu sein; im Higâz und im Nagd merkt man nichts davon; der Morgenstern wird hier durchaus als Masculinum behandelt [1]). Wenn man also alLât und alUzza in eins zieht, so mag man sie immerhin mit der Athtar vergleichen [2]). W. R. Smith (a. O. p. 292 sq.) zieht weitgehende Folgerungen aus der Benennung „die Göttermutter", welche für alLât in der Inschrift von Çalchad gebraucht wird; ich kann mich ihm nicht anschliessen, sondern neige zu der Ansicht de Vogüé's, dass diese Benennung überhaupt nicht auf arabischem Boden gewachsen, sondern von auswärts übernommen ist [3]). Einen besseren Vergleichungspunkt ergeben die Tauben zu Mekka, namentlich die hölzerne Taube in der Ka'ba; denn was die lebendigen Tauben betrifft, so liesse sich einwenden, dass es deren überall in Arabien gab und dass sie wie alles Wild in dem heiligen Bezirke geschont wurden. Vielleicht darf noch hingewiesen werden auf den Ort Tar'uz, Tor der Uzza, bei Harran (Jaq. I 837); das war Gartenland, welches nur vom

---

scheint durch Verwechslung von כוכבא und כוכבתא zu seinem Misverständnis verführt worden zu sein.

[1]) Alqama 9,7 = Sur. 24,35; vgl. Hamasa 788 v. 3. 794 v. 3. 795 v. 5 bis 7. — Zuhara ist so wenig volksmässig wie im Deutschen Venus. Es ist ein künstliches Femininum, beinah wie Kaukabta; jedoch muss es auch die Form Zuhra gegeben haben, da ein mekkanisches Geschlecht diesen Namen hat. Vgl. die Nachträge.

[2]) AlLât und alUzza werden im Eide immer zusammengestellt. „Der Herr wohnt im Sommer bei alLât (in Tâif) und im Winter bei alUzza (in Nachla)" Azraqi p. 79 unten. BHischam 145 schol.

[3]) Zwei Töchter der Uzza werden in der bekannten poetischen Absage des Zaid b. Amr gegen die Götzen erwähnt. Ich bezweifle, dass daraus viel zu schliessen ist; der Ausdruck ist wol erst von dem Dichter gemünzt.

Regen gewässert wurde. Es könnte eben deshalb nach der Uzza genannt sein; in diesem Falle wäre Uzza die Übersetzung von ʿAthtar, denn solches Land heisst sonst ʿAthtarî.

Diverse Götter und Kultusstätten.

Dhu lChalaça.

Über Dhu lChalaça berichtet Ibn alKalbi wie folgt. „Es war ein weisser Stein (marva), worauf eine Art Krone gearbeitet war; er stand in Tabâla, sieben Tagereisen südlich von Mekka. Die Priester waren die Banu Umâma von Bâhila; es verehrten ihn und brachten ihm Gaben dar die Chathʿam und Bagîla und die Azd Sarât und die Nachbarstämme und die benachbarten Havâzin. Eine Beziehung auf den weissen Stein findet sich in den Versen des Chidâsch b. Zuhair alÂmiri an ʿAthʿath b. Vahschij alChathʿami: „ich erinnerte ihn an Gott zwischen mir und ihm und an den zwischen uns bestehenden Pakt — hätte er sich nur erinnern lassen! — und an den weissen Stein, dann an Tabâla[1]), und an die Gesellschaft bei alNuʿmân, als er Christ geworden war". Als der Bote Gottes Mekka erobert hatte, kam Garir b. Abdallah zu ihm um sich als Muslim zu bekennen. Er sprach zu ihm: o Garir, kannst du mir nicht von Dhu lChalaça helfen? O ja, sagte er. Da sandte er ihn aus zu ihm, er nahm die Banu Ahmas von Bagîla (sein Geschlecht) und zog mit ihnen gegen den Götzen. Die Chathʿam bekämpften ihn, er tötete zweihundert von den Banu Quhâfa b. ʿAmir b. Chathʿam und überwältigte sie und schlug sie in die Flucht und zerstörte das Gebäude des Dhu lChalaça und legte Feuer an ihn, so dass er verbrannte. Da sagte eine Frau von Chathʿam: „die Banu Umâma liegen tot in alValijja allesamt, jeder von ihnen befasst sich mit einem Stück Rohr[2]); sie kamen

[1]) Der weisse Stein ist hier also nicht der von Tabâla. Es gab auch sonst heilige weisse Steine, z. B. einen bei ʿUkâtz, der ebenso wie der zu Tabâla ʿAblâ hiess. Chidâsch, bekannt durch seine Beziehung zu Qais b. Chatim und durch seine Teilnahme am Fagârkriege, stand als Havâzinit in naher Beziehung zu ʿUkâtz. ʿAthʿath war damals wol das Haupt der Chathʿam, aus dem chathʿamitischen Fürstengeschlecht der Banu Quhâfa, welche im Folgenden erwähnt werden.

[2]) Unbûb sind die in einander geschachtelten Absätze, aus denen ein Rohr besteht. Was hier die toten Priester damit machen, ist schwer zu sagen.

wegen ihres Kleinodes, aber sie trafen davor einen Löwen, welcher knirscht beim Schwertkampfe; die Krieger von Ahmas haben Schande ausgeteilt unter den Weibern von Chath'am mit weit verzweigter Austeilung". Heutzutage ist Dhu lChalaça die (steinerne) Türschwelle der Moschee von Tabâla. Der Bote Gottes soll gesagt haben: die Welt wird nicht vergehen, bis die Hinterbacken der Weiber von Daus an einander stossen bei Dhu lChalaça, indem man ihm dann wieder dienen wird, wie man ihm früher gedient hat. Es gibt auch ein Dorf alChalaça [1]) bei Mekka im Vadi Marr alTzahrân."

Ibn Habib bei Jaqut sagt, die Kultusstätte des Dhu lChalaça sei in al'Ablâ gewesen, jetzt solle dort das Haus eines Gerbers stehen. AlMubarrad sagt, die Moschee von al'Abalât stehe jetzt an der Stelle des alten Heiligtums. Der Ort al'Ablâ oder al'Abalât war ganz nahe bei Tabâla, und als Rest der alten Festfeier daselbst war noch später ein Markt dort (Agh. XV 153,24). Es erhellt auch aus den von Ibn alKalbi mitgeteilten Versen, dass das Heiligtum frei lag, denn sonst hätte Garir es nicht wol besetzen können, ehe die Priester und die Banu Quhâfa dazu kamen.

Das Orakel von Tabâla ist durch Mar'alqais berühmt geworden. Als sein Vater erschlagen war, befragte er dort die heiligen Lose wegen der Rache. Als nun dreimal der verbietende Lospfeil herauskam, schlug er die Pfeile dem Götzen um den Kopf und sagte: „wärest du, o Dhu lChalaç, der Beleidigte und wäre dein Alter der Begrabene, so würdest du nicht trügerischerweise verbieten, die Feinde zu töten". Ibn Ishaq führt jedoch die Verse als Verse eines unbekannten Dichters an und sagt, sie seien dem Mar'alqais fälschlich beigelegt (BHischam 56). Ein Schwur eines Havàziniten bei Dhu lChalaça findet sich Agh. IX 8,9 sq. Das Heiligtum von Tabâla muss sehr bedeutend und das Fest daselbst sehr besucht gewesen sein; das Gedränge der Weiber wird in der angeblichen Äusserung des Propheten drastisch beschrieben. Es ist darum begreiflich, dass einige das Heiligtum für die jemenische Ka'ba ansehen, welche der Abessynier Abraha baute — in Wahrheit freilich war das eine Kirche zu Çan'â [2]).

Ob sie nach Pfeilen oder Lanzensplittern in den Wunden greifen? Vgl. Mufadd. 6,4.

[1]) Über einen Ort Dhu lChalaça s. die Nachträge.

[2]) BHischam 29 sq. Auch die christliche Kirche zu Nagrân wird von al-A'schà die Ka'ba von Nagrân genannt.

Dhu lChalaça ist nicht der eigentliche Name des Gottes, sondern ein Beiname, und als solcher notwendigerweise appellativisch, mit erkennbarer Bedeutung. Chalaç, chalaça, ist eine Art wolriechenden Schlingkrauts. Man wird sich also unter Dhu lChalaça oder Dhu lChalaç (in dem Ragaz des Mar'alqais) einen mit diesem Gewächs umrankten Stein vorzustellen haben. Ähnliche Spitznamen für Götzen, von sehr geringfügigen Äusserlichkeiten hergenommen, sind Dhu lRigl, Dhu lKaffain, Dhu lKa'bain, Dhât Anvât. Am meisten entspricht Dhu 'Anama (DMZ. 1875 p. 611).

Chalaça an sich kann wol Eigenname sein, so gut wie andere Pflanzennamen z. B. auch 'Anama; und es findet sich in der Tat so bei Euting Nabat. Inschr. No. 70, Levy DMZ. 1860 p. 403. 407, Waddington 2042. 2047 (Αλασαθος); überall als n. p. viri. Aber als Bestandteil von Dhu lChalaça kann alChalaça nicht Eigenname sein; nach Dhu oder Dhât steht kein Eigenname, und wenn Dhu lChalaç mit Dhu lChalaça wechseln kann, so ist die appellative Bedeutung noch voll empfunden. Eine wirkliche Gleichung Dhu lChalaça = alChalaça ist darum nicht möglich. Damit ist indessen nicht ausgeschlossen, dass man alChalaça z. B. als Ortsname (im Vadi Marr) sagen kann für Dhu lChalaça: das ist dann eine Art Verkürzung, nach der sich die Etymologie nicht richten darf. Diese Verkürzung scheint auch vorzuliegen bei dem Namen einer mekkanischen Gottheit, welche Jaqut Dhu lChalaça, Azraqi aber einfach alChalaça nennt. „Amr b. Luhaij stellte die Chalaça auf im unteren Teil von Mekka, man schmückte sie mit Halsketten, brachte ihr Gerste und Weizen dar, goss Milch über sie aus, schlachtete ihr, und hängte Strausseneier an ihr auf (78, 16)." Azraqi stützt seine Angabe auf Ibn Ishaq; indessen redet dieser in der Sira nicht davon an einer Stelle, wo er Anlass gehabt hätte. Man hat öfters Anlass, dem Ibn Ishaq bei Azraqi zu mistrauen.

Die problematische Göttin Chalaça — der nicht problematische Gott Dhu lChalaça war nicht zu gebrauchen — ist bekanntlich von Tuch (DMZ. 1849 p. 194sqq.) mit Elusa zusammengebracht. Elusa ist nun zunächst nicht der Name einer Gottheit, sondern eines Ortes an der äussersten Südgrenze von Palästina. Es war dort das Heiligtum einer arabischen Göttin, der alle Jahr um die Wintersonnenwende ein grosses Fest gefeiert wurde. Diese Göttin war die arabische Venus (Morgenstern = alUzza), wie Hieronymus ausdrücklich sagt: nach Nilus scheint damals in jener Gegend überhaupt

keine andere Göttin verehrt zu sein. Abgesehen aber davon lässt sich auch sprachlich Elusa nicht mit Chalaça zusammenbringen. Elusa heisst nämlich bei den Arabern keineswegs חלצה — wie Robinson annahm und flugs darnach die Lage ansetzte, viel zu nördlich —, sondern חלוץ (arab. Übersetzung Gen. 20,1. 26,1 für Gerâr), wie bei den Juden חלוצה. Tuchs Kombination war im Jahre 1847 verzeihlich; dass sie bis heute Kredit behalten hat, ist wunderlich.

Dhu lScharà.

Dhu lScharà kommt im Hadith vor (BHischam 253). Der Dausit alTufail b. Amr b. Humăma hatte Muhammed in Mekka gehört und war von ihm überzeugt worden. Die Erzählung darüber, was geschah, wie er als Muslim von Mekka nach Hause kam, wird ihm selber, wie üblich, in den Mund gelegt. „Darauf kam meine Ehegenossin zu mir, ich aber sagte zu ihr: weg von mir, ich gehöre nicht zu dir und du gehörst nicht zu mir. Sie sagte: wie so denn, Liebster? Ich sagte: der Islam scheidet uns beide, ich bin ein Anhänger der Religion Muhammeds geworden. Sie sagte: so ist meine Religion deine Religion. Ich sagte: dann gehe zu dem Hina des Dhu lSchara und reinige dich[1]) von ihm. Dhu lSchara war nämlich ein Götze der Daus, und alHina war ein Hima (Temenos), welches ihm geweiht war, und darin war ein Born von Wasser, das von einem Berge herabstürzend sich dort sammelte. Sie sprach: fürchtest du nichts für die Kinder von Dhu lScharà, Liebster? Ich sprach: nein, ich stehe dir dafür. Da ging sie hin und wusch sich, dann kam sie zurück und ich trug ihr den Islam vor und sie bekehrte sich.“ Zu dieser Geschichte hat Ibn alKalbi, wie es nach Jaqut scheint, nur hinzuzufügen: die Banu lHarith b. Jaschkur b. Mubasschir von alAzd besassen einen Götzen Dhu lScharà, ein Mann von Ghitrîf (azditisches Fürstengeschlecht) erwähnt ihn in einem Verse: dann lagern wir uns vor Dhu lSchara und ein gewaltiges Heer zerschlägt den Feinden die Köpfe. Es ist nicht nötig, diesen Dhu lSchara von dem im Hadith genannten[2])

[1]) d. h. wasch dich selbst und deine Kleider (253,13). „Von ihm“ ist zweideutig; es kann bedeuten „von dem Götzen“ oder „aus dem Borne dort“.

[2]) Dagegen hat Dhu lKaffain (BH. 254) nichts mit Dhu lSchara zu schaffen; es war der Hausgötze des Amr b. Humama, des Vaters von alTufail: alTufail zerstörte ihn nach der Eroberung von Mekka.

zu unterscheiden. Der Name Abd Dhi lSchara findet sich in Daus (WT. 10,30).

Bekannt ist der Dusares von Petra und Bostra, דו שרא auf nabatäischen Inschriften bei Euting No. 2. 3. 4. 9. 11. 12. 20. 27. 38, Vogüé No. 7[a] und 9 und Levy DMZ. 1860 p. 464, Δουσαρης sehr häufig bei Waddington. Sein Idol in Petra, in einem kostbaren Tempel, war ein schwarzer viereckiger unbehauener Stein, vier Fuss hoch und zwei breit, darauf schüttete man das Blut der Opfertiere (Maximus Tyr. c. 38. Suidas unter Θευσαρης). Epiphanius gesellt ihm eine jungfräuliche Mutter bei. Um die selbe Zeit, sagt er, wo die Christen ihre Epiphanie feiern, die Geburt des Heilandes von der Jungfrau, feiern die Heiden ein ähnliches Fest in Alexandria: τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλίῳ οὕτως γίνεται, καὶ ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν παρθένον, καλοῦντες αὐτὴν ἀραβιστὶ Χααβου, τουτέστι κόρην, εἶτ' οὖν παρθένον, καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην, τουτέστιν μονογενῆ τοῦ δεσπότου — τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλούσῃ γίνεται τῇ πόλει κατ' ἐκείνην τὴν νύκτα, ὡς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ (Haer. 51; Philologus 1860 p. 355). Dindorf liest Χααμου: damit ist, trotz dem öfters vorkommenden männlichen Eigennamen Χαμμος (Waddington 2210. 2344. 2515), nichts anzufangen. Ist Χααβου richtig, so ist die von G. Rösch zuerst gewagte und von W. R. Smith gebilligte Vermutung nicht abzuweisen, dass dies כעבו sei, der Würfel d. i. der heilige Stein. Die Angabe, es bedeute Mädchen, ist kein Einwand dagegen; sie ist nicht mehr wert wie die, dass Dusares den Eingeborenen des Herrn bedeute. Die Parthenogenesis aus der כעבו müsste dann darauf zurückgeführt werden, dass die Peträer, vielleicht unter dem Einfluss des Mithrasmythus, den Dusares im Verhältnis zu seinem Baetylion als einen aus dem Stein geborenen Gott gedacht hätten: übrigens hat Epiphanius bei dem Ausdrucke, den er der Sache gibt, sich zweifellos von dem Streben leiten lassen, Anschluss zu gewinnen an Maria und Jesus. Auf keinen Fall lässt sich כעבו als Eigenname einer Gottheit, die von Dusares verschieden wäre, auffassen, z. B. der arabischen Venus, wie W. R. Smith will. Es ist zwar von vornherein wahrscheinlich, dass auch diese letztere damals in Petra verehrt wurde; aber sie war nicht das Baetylion des Dusares. Von einem divine child Dusares (W. R. Smith, Kinship 296) redet Epiphanius überhaupt nicht, und die völlig synkretistischen dacischen Inschriften müssen hier aus dem Spiele bleiben. Kein Semit hat

sich je seinen Gott als ein Kind vorgestellt; gerade mit Bezug auf den puer Apollo sagt das der Verfasser der Dea Syria § 35.

Dusares ist auf griechisch Dionysus. Die Stadt Dionysias (Soada) ist nicht nach einem Menschen Dionysius, sondern nach dem Gotte Dionysus, als ihrem Gründer, benannt (Waddington 2309); dieser Dionysus aber ist Dusares; denn der Priester zu Dionysias nennt sich den Priester des Dusares (W. 2312). Die Soadener feierten am 30. Loos „dem Gotte" das Fest (W. 2370). Die Münzen von Bostra geben dem Dusares das dionysische Insigne, die Weinkelter. Ohne Zweifel aber hat der arabische Gott den dionysischen Charakter nicht von Haus aus besessen, sondern ihn erst durch den Einfluss der kanaanitisch-aramäischen Kultur angenommen. Dionysus ist Baal, der Himmelsgott, der die Erde fruchtbar macht und zu dessen Ehre man die Erntefeste, die Dionysiaka, feiert. Die Religion verändert sich mit der Kultur. So wie die Hebräer seit ihrer Ansiedlung den Kultus des kanaanitischen Landesgottes auf Jahve übertrugen, so machten es die Araber unter ähnlichen Umständen auch. Weder Urotal noch Dusares waren in der Wüste Dionysus, sie wurden es erst durch die Kultur.

Die Etymologie pflegt über das Wesen des Benannten keinen Aufschluss zu geben. Indessen wird hier die Deutung herausgefordert durch die Form des mit Dhu zusammengesetzten Namens, ebenso wie bei Dhu lChalaça. Es sind uns drei Orte bekannt, welche Scharà heissen, nämlich 1) ein sumpfiges Dickicht am Eufrat (Ham. 823 unten) 2) das durch seine Löwen berühmte Tal im Gebiete des Stammes Tajji 3) ein Berg in der Nähe von Arafa. Berg gehört nicht zum Begriff, wol aber Wasser und Bäume und Wildnis, wie bei 1) ausdrücklich gesagt wird, bei 2) aus den Löwen erhellt, bei 3) aus Hudh. 272,19. 276,3, wo reiches Wasser und Gazellen erwähnt werden. Solche fruchtbare Wildnisse hielten die Araber, ebenso wie die Phönizier, für heilig, von den Ginn bewohnt: als Harb b. Umajja und der Sulaimit Mirdâs den von Menschen bis dahin unberührten sumpfigen Wald von alQurajja verbrannten, um das Land urbar zu machen, flogen wimmernd und wehklagend die Ginn in Gestalt weisser Schlangen aus den Flammen, und die beiden Frevler starben binnen Jahresfrist. Es ist sehr wol möglich, dass nicht immer die Heiligtümer Anlass gaben zur Anlage eines Himà, worin die Bäume nicht gefällt und das Wild nicht gejagt werden durfte, sondern dass in manchen Fällen umgekehrt

das Himà eher da war und die Gründung eines Heiligtums zur Folge hatte. Scharà wäre somit eine für ein Himà geeignete Gegend, und Dhu lSchara zu vergleichen mit der sabäischen Dhât Himà [1]). Wie der eigentliche Name des Gottes lautete, dessen Beiname Dhu lSchara ist, können wir nicht wissen.

AlFals.

Die Nachrichten des Ibn alKalbi über alFals stammen von dem Tâiten Abu Bâsil, und dieser hatte sie von seinem Oheim Antara b. alAchras. Darnach „war alFals ein roter Vorsprung in der Mitte des (sonst schwarzen 911,23) Berges Aga, von menschenähnlichem Aussehen. Die Tajji dienten ihm, brachten ihm Gaben und opferten bei ihm ihre Opfer. Wenn ein Gefährdeter dorthin kam, war er sicher; und wenn einer geraubte Kamele forttrieb und mit ihnen dorthin flüchtete, so wurden sie gelassen und das Asyl des Gottes wurde nicht verletzt. Seine Priester waren die Banu Baulan, deren Ahn, Baulan, seinen Dienst gestiftet hatte; der letzte Priester von ihnen hiess Saifij. Dieser Saifij raubte einer kalbitischen Frau, von den Banu ʿUlaim, die im Schutz des vornehmen Tâiten Malik b. Kulthum wohnte, eine milchende Kamelin und stellte sie in den Hof des Fals. Auf die Klage der beraubten Frau stieg Malik zu Pferd und nahm seine Lanze und verfolgte die Spur der Kamelin, bis er sie bei alFals fand. Da sagte er: lass die Kamelin meiner Schutzverwandten los! Der Priester sprach: sie gehört deinem Herrn. Er wiederholte: lass sie los! Der Priester sprach: willst du den Schutz deines Gottes verletzen? Da reichte ihm Malik die Lanze (zu halten?) und löste die Fessel der Kamelin und zog mit ihr ab. Der Priester aber trat vor alFals, blickte nach Malik, hob seine Hand empor, auf Malik weisend, und sagte, um den Gott gegen ihn zu reizen: o Herr, siehe Malik b. Kulthum hat heute dein Schutzrecht verletzt durch eine derbe Kamelin (indem er sie fortgetrieben hat): sonst liessest du dir doch keine Vergewaltigung gefallen! ʿAdî b. Hâtim, der eben geopfert hatte, war mit anderen bei der Scene zugegen; sie waren gespannt was dem Malik begegnen würde. Da aber die Tage vergingen, ohne dass ihn ein Unfall traf, so gab Adi den Dienst des Fals und der Götzen überhaupt auf,

[1]) DMZ. 1877 p. 84. Bemerkenswert ist das Scholion zu Hudh. 272,19.

wurde Christ und blieb es, bis der Islam kam, da nahm er den Islam an. Malik aber war der erste, der den Schutz des Götzen misachtete, und wenn späterhin der Priester ein Kamel raubte, so wurde es ihm wieder abgenommen. Doch hörte der Dienst des Fals nicht auf, bis Muhammed Ali sandte ihn zu zerstören. Ali nahm die beiden Schwerter Michdham und Rasûb, die alHarith b. Abi Schammir, der König von Ghassân, dem Götzen umgehängt hatte; sie werden erwähnt in einem Verse 'Alqama's (2,27). Er brachte sie dem Propheten, der hängte sich das eine um und übergab es dann dem Ali; es wurde das Schwert Ali's, welches er trug."

Das ist der Artikel über alFals aus dem Götzenbuch des Ibn alKalbi. Er enthält — abgesehen von der dem Hadith entnommenen Mitteilung über die Zerstörung des Heiligtums durch Ali — weiter nichts als die Erzählung von Saifij und Malik. Denn die vorangeschickte Bemerkung, wenn jemand geraubte Kamele in das Asyl geflüchtet habe, so seien sie dort nicht weiter verfolgt, ist lediglich aus dieser Erzählung abstrahirt und dadurch ein vielleicht einmal vorgekommener Abusus zum Usus erhoben. Wie der betreffende Usus in Wirklichkeit gewesen sein mag, ersieht man aus der Angabe über das Himà des Galsad, dass das Vieh, welches sich dorthin verlief, dem Gotte verfiel.

Die Angabe, die Jaqut sonst noch hinzufügt, von Ibn Habîb und Ibn Duraid, bringen nichts neues und gehen ebenfalls auf Ibn alKalbi zurück. Während jedoch in dem sehr gut beglaubigten Exemplar des Götzenbuches, welches Jaqut benutzte, die Aussprache alFals vorgeschrieben war, überliefert Ibn Duraid (von alSukkari von Ibn Habib von Ibn alKalbi) die Aussprache alFulus. Bei BHischam 56,7 lesen wir Fils ohne Artikel. Vaqidi (Muh. in Medina p. 389sq.) redet von einem Hause des Gottes, worin sich drei Schwerter und drei Panzer befanden, und von Kleidern, die man ihm anzulegen pflegte. Ob aus der letzteren Angabe hervorgeht, dass Vaqidi sich keinen natürlichen Fels, sondern ein Bild in Menschengestalt vorstellt, ist zweifelhaft. Die Etymologie von פלס ist dunkel; nach dem von Krehl citirten Verse Hudh. 154,4 scheint in der Wurzel allerdings die Bedeutung des Unzugänglichen und Unnahbaren zu liegen, von wo aus man leicht auf den Begriff חרם gelangen könnte: dann wäre es aber schwerlich der eigentliche Name des Gottes. Über die Frage, welchem Heiligtum der Ghassanide seine Schwerter gewidmet habe, differiren die Angaben.

AlGalsad.

„In Hadramaut — erzählt Ibn alKalbi nach Abu Miskin, jedoch nicht in seinem Buche über die Götzen — war ein Götze namens alGalsad, dem die Kinda und die Hadramaut dienten. Seine Priester waren die Banu Schukâma von Sakûn und zwar genauer die zu diesem Geschlecht gehörige Familie der Banu ʿAllâq; der Priester, der zur Zeit Muhammeds im Amte war, hiess alAchzar b. Thâbit. AlGalsad hatte ein geweihtes Gehege (himà), worauf sein Vieh weidete; wenn anderes Vieh sich dorthin verlief, so wurde es heilig und seinen Besitzern entzogen. Man sprach aus ihm heraus (Orakel); er sah aus wie ein sehr grosser Mannesrumpf, von weissem Stein, mit einer Art Kopf, der schwarz war; wenn man denselben aufmerksam betrachtete, sah man daran etwas wie ein Menschengesicht. Folgendermassen erzählt der letzte Priester, alAchzar, wie er dazu gekommen sei, den Islam anzunehmen und den Götzen aufzugeben. Als einmal ein Mann von den Amirij b. Mahra dem Galsad geopfert hatte, hörten wir in ihm ein donnerähnliches Gedröhn, und als wir aufhorchten, sprach eine Stimme: Losung der Leute von ʿAdam: es ist unabänderliches Verhängnis! wenn ein Pfeil heftige Gewalt entwickelt, so hat derselbe gewonnen [1]). Wir sagten: Herr, deutlich, deutlich! Da sprach er abermals: das Gestirn von Irâq erhebt sich [2]), o Achzar b. ʿAllâq, hast du wol verspürt eine dichte Menge und einen vollen Haufen, der zusammenstürzt von Nord und Süd nach dem Sumpflande? Licht hat sich verdunkelt und Finsternis zerteilt (ʔafalla) und Herrschaft übertragen von einem Orte zum anderen. Im nächsten Jahr brachten wir ein Opfer und vollzogen das Schmieren mit dem Blut, wie wir zu tun pflegten; da wiederholte sich die Stimme. Wir erschraken (ʔtabâscharnâ) und sagten: guten Morgen, Herr, kein Ablenken von dir und kein Abweichen! wir sind in Verwirrung und voll schlimmer Ahnung, gewähr uns Zuflucht vor deinem Zorn und

---

[1]) Orakelstil, klingender Unsinn. Das Feldgeschrei (schiʿâr) der Bewohner des Tales ʿAdam ist eine Aufforderung, mutig dem Tode entgegen zu gehen, ihm sei durch Feigheit nicht zu entgehen. Der Lospfeil gewinnt, wenn er herausspringt; dies Herausspringen wird als Folge seiner eigenen inneren Bewegung aufgefasst.

[2]) d. i. ein Wetter geht drohend auf über Irâq. Die Gestirne sind die Wettermacher.

Rückkehr zu deiner Gnade. Darauf sprach die Stimme aus dem Götzen: gestürzt sind die Töchter, al'Uzza unter ihnen und Manât, alUlja und alLat; verwahrt ist der Himmel, man kann nicht mehr hinauf, und bewacht, man kann nicht mehr dort sitzen, und verschlossen, man kann sich nicht eindrängen (?la mutaladdad); denn ein Aufgehender ist aufgegangen und ein Überraschender hat überrascht und ein Schweigender geredet .....[1]) und ein Rufender gesprochen, und Wahrheit hat triumphirt und Lüge ausgehaucht. Während das nun das allgemeine Gerede in den Gauen von Jaman war, da kam, in dieser Zeit, ein Mann von Kinda, dem Kamele verlaufen waren, zu alGalsad, schlachtete ein Kamel, lieh sich einen Anzug von den Anzügen der Priester, um sich wie es Sitte war darin zu kleiden, und sprach dann: ich beschwöre dich, o Herr, mir den Ort so und so beschaffener Kamele zu zeigen, die mir da und da verloren gegangen sind; weise mich, Herr, und gib mir die Richtung. Er erhielt aber keine Antwort, und wir — sagt alAchzar — waren darob bestürzt, denn sonst hatte er uns gar wundersame Dinge kundgetan. Als ich nun nachts wie gewöhnlich bei ihm schlief, rief eine Stimme: weint nicht um alGalsad und trauert nicht über Hadad — was krumm war, ist gerade geworden, und die Verehrung des Einigen, Ewigen ist aufgekommen und der glatte Stein mit dem schwarzen Kopfe überflüssig gemacht. Ich stand erschreckt auf und fand alGalsad umgestürzt auf seinem Kopfe liegen: Heere von Menschen vereint hätten ihn nicht vom Flecke rühren können. Dann ging ich nach Çan'â, hörte dort von einem vorgeblichen Propheten in Mekka, welcher auffordere den Götzendienst zu verlassen, und trieb mich so lange in den Gauen von Jaman herum, bis der Islam hoch kam; da ging ich zum Propheten und bekehrte mich. — Ein Halbvers, worin der Name dieses Gottes vorkommt, lautet: sowie wer zu alGalsad geht, sich langsam mit gesenktem Kopfe nähert (baiqara)".

Überraschend springt einem hier der alte Hadad entgegen. Man darf wol annehmen, dass es der eigentliche Name ist und alGalsad nur ein Beiname, ursprünglich vielleicht auf den Stein oder den Tempel bezüglich. Als Personenname findet sich הדד auf den sabäischen Inschriften (Halévy 27), Hadâd bei Ibn Duraid 184.

[1]) Die Worte vaqâbilun ragam verstehe ich nicht; aus dem Zusammenhange ist zu schliessen, dass qâilun gelesen werden und ragam eine Art Sprechen sein muss.

Sonst ist noch beachtenswert der Temenos, worauf fremdes Vieh verfällt und nur des Gottes Vieh weiden darf; ferner das Schlafen des Priesters im Heiligtum; die Sitte, die Kleider zum Zweck der Heiligung statt sie zu waschen zu wechseln (Gen. 35,2. Azr. 121,11) und sich die Wechselkleider von dem Priester zu leihen (2 Reg. 10, 22); das Befragen des Orakels z. B. über den Verbleib verlaufener Kamele und die Form der Antwort durch eine Stimme aus dem Stein; das Senken des Hauptes beim Nahen zur Gottheit (Dozy, mém. posthume 29,10). Der Inhalt der Orakel ist natürlich wertlos. Der Gott verkündet darin den Sturz des Heidentums und rät dem Priester zum Islam überzutreten. In dem ersten Orakel wird der Sturz der persischen und die Aufrichtung der arabischen Herrschaft in dem „Sumpflande“ Irâq geweissagt; es wird darin also nicht die religiöse, sondern die politische Wirkung des Islam in das Auge gefasst. Im zweiten Orakel kündet alGalsad an, dass er sich jetzt zum letzten male hören lasse, denn es sei den heidnischen Weissagungen jetzt die Quelle verstopft, dadurch dass es für die Ginn nicht mehr möglich sei, sich in den Himmel einzuschleichen und dort die göttlichen Ratschlüsse zu erhorchen. Eine Variation von Sur. 67,5. Auch die Töchter stammen aus dem Quran; es sind die drei Töchter Allahs der Quraisch, eine vierte, al'Uljà, ist nach dem Muster von al'Uzzà des Klingklangs wegen hinzugedichtet.

Manâf.

„Manâf, sagt Ibn alKalbi, war ein Götze von den Götzen der Araber, von dem die Quraisch den Namen Abd Manâf hernahmen; ich weiss aber nicht, wo er gewesen ist und wer ihn aufgerichtet hat. Die Frauen, die ihre Reinigung hatten, durften sich den Götzen der Araber nicht nahen und sie nicht streicheln, sondern mussten von ferne stehen. Eine Beziehung darauf kommt vor in Versen des Bal'â b. Qais b. Abdallah b. Ja'mur d. i. alSchaddâch alLaithi. „Ich habe den Ibn alHuraith und seine Gesellen liegen lassen auf Damâm, indem die gierigen Vögel ihn umdrängten; und dem Vordringen der Rosse stellten sich nur schreiende Weiber entgegen, ihrer Männer beraubte, schwache. Und manchen Gegner habe ich liegen lassen, indem die Vögel in einer Entfernung von ihm sich drängten, wie die Frauen, die ihre Reinigung haben, in einer Entfernung von Manâf.“

Die Aasgeier sind sehr vorsichtig, sie streben gierig zu der Leiche, wagen sich aber noch nicht nahe heran, weil sie fürchten, es könnte noch Leben darin sein. Ein ganz ähnlicher Vers kommt vor mit Isâf statt Manâf (Jaq. I 236,8); dort steht statt كمعترك das leichter zu konstruirende مقامات. Abd Manâf findet sich nicht bloss bei den Quraisch, sondern auch ziemlich oft bei den Hudhail.

AlMuharriq

„war ein Götze der Bakr b. Vâil und der übrigen Rabî'a in Salmân. Jedes Lager von Rabî'a musste ihm einen Knaben entrichten. Die Priester waren die Aulâd alAsvad von 'Igl. Unter den 'Anaza kommt der Name Balch b. alMuharriq vor, unter den Amr Ghufaila der Name Amr b. alMuharriq."

Der wahre Name des Gottes ist unbekannt, alMuharriq heisst der Verbrenner. Vielleicht wurde er so genannt, weil ihm die Knaben als Brandopfer dargebracht wurden. Ob der Personenname alMuharriq mit dem Gotte zusammenhängt, ist mehr als zweifelhaft.

Nuhm.

„Nuhm, sagt Ibn alKalbi, war ein Götze der Muzaina; daher der Name Abd Nuhm. Sein Priester hiess Chuzâ'ij b. Abd Nuhm, von Muzaina und zwar von den Banu 'Adij. Als der von dem Propheten gehört hatte, stürzte er auf den Götzen und zertrümmerte ihn und sprach die Verse: „ich ging zu Nuhm, um bei ihm ein frommes Opfer ('atîrata nuskin) zu bringen, wie ich pflegte; da sagte ich zu meiner Seele, als ich ihr wieder zu ihren Sinnen verhalf: ist das ein Gott, weh euch, der keinen Verstand hat! ich sage mich los, und meine Religion ist jetzt die Religion Muhammeds, der Gott des Himmels, der herrliche und gütige". Dann kam er zum Propheten und verbürgte sich für die Bekehrung seines Volkes Muzaina. Nuhm kommt auch vor in folgenden Versen des Umajja b. alAschkar: „wenn du zwei Hirten mit Schafen begegnest, zwei schwärzlichen, die sich scheren bei Nuhm [1]), zwischen ihnen Stücke

[1]) Eigentlich: in Nuhm; der Gott wird schon ganz als Ort behandelt. Die Vorübergehenden bekommen Stücke vom Opferfleische ab, wenn sie darum bitten. Die Harschur erfolgt nach jedem Opfer.

zu verteilenden Fleisches, so geh weiter und lass dich nicht von der Gier nach Fleisch erfassen".

Abd Nuhm findet sich verhältnismässig häufig, unter den Havâzin (WT. F 16), den Bagila (9,21), und den Chuzâ'a (Amr b. Abd Nuhm bei Vaqidi p. 245 und Abd Nuhm b. Hulail bei Balâdh. 55,4). Merkwürdig, dass auch der letzte Priester Chuzâ'ij hiess. Vgl. Nuham (WT. D 18) und Nihm (9,21. Bakri 277,9).

Rudà.

Rudà war ein Götze und ein Haus der Banu Rabî'a b. Ka'b b. Sa'd b. Zaidmanât b. Tamim. Gegen ihn war alMustau'ir b. Rabî'a b. Ka'b, der ein sehr hohes Alter erreichte, ausgesandt als der Islam kam, hatte ihn zerstört und dazu die Verse gemacht: „ich habe einen Angriff auf Rudà gemacht und ihn (d. i. sein Haus) wüste liegen lassen auf brauner Heide — er hat den Abdallah in ihren Nöten geholfen und ähnlichen halb blinden strafwürdigen Leuten".

Neben Rudà kommt auch Rudân vor in dem Eigennamen Abd Rudân. Wüstenfeld bemerkt dazu, Rudân sei der Tempel eines Götzen, den die Banu Rabî'a verehrten — die Banu Rabî'a verehrten eben auch den Rudà, wie wir eben gehört haben. Nach Agh. XVI 47,12 war Rudà ein Götze der Tajji; der Ahn des berühmten Taiten Zaid alChail hiess Abd Rudà. Aber auch ein Lachmit Abd Rudà wird erwähnt (Agh. XVI 102,26); der Kultus dieses Gottes war also in Nordarabien ziemlich verbreitet. Bei Vogüé Palm. 6 findet sich תים רצו, daselbst 84 גד רצו; nach der griechischen Umschrift von No. 6 (Waddington 2596) wurde das schliessende Vau wie a ausgesprochen. Auch in der Inschrift Euting No. 11 wird רצוא wol رُضًى sein. Vgl. p. 62 Anm. 1.

Sa'd.

Links steht, was Ibn alKalbi, rechts, was Ibn Ishaq sagt.

Die Malik und die Milkân von Kinâna hatten einen Götzen in der Gegend von Gidda, der hiess Sa'd, und war ein hoher

Die Banu Milkân b. Kinâna b. Chuzaima b. Mudrika hatten einen Götzen namens Sa'd, einen hohen Steinblock in einer wüsten

Steinblock. Ein Mann von ihnen kam einmal mit ihm gehörigen Kamelen, damit er sie vor ihm hinstelle, um dadurch mit ihnen Segen zu gewinnen. Als er sie ihm aber nahe brachte, da wurden sie flüchtig vor ihm, fort nach allen Seiten, und zerstreuten sich von ihm. Da wurde er böse, nahm einen Stein und warf ihn damit und sagte: möge Allah einen Gott wie du bist nicht segnen! du hast mir meine Kamele flüchtig gemacht. Dann wandte er sich von ihm, indem er sagte:

Gegend ihres Landes. Ein Mann von ihnen kam mit ihm gehörigen gekauften Kamelen, damit er sie vor ihm hinstelle, um dadurch wie er meinte seinen Segen zu erwerben; es waren aber Weidekamele, keine Reitkamele. Als sie nun den Götzen sahen, wie er mit Blut übergossen war, da wurden sie flüchtig vor ihm, fort nach allen Seiten. Da wurde der Besitzer zornig und nahm einen Stein und warf ihn damit und sagte:

„Wir sind zu Sa'd gekommen, damit er uns beisammen halte, aber Sa'd hat uns zerstreut, darum wollen wir nichts mit Sa'd zu tun haben. Sa'd ist nichts weiter als ein Felsblock in ödem Lande, der weder zum Irren noch zum Rechtgehen auffordert."

Man sieht, dass die Verse den Ausgangspunkt der Tradition bilden und dass diese aus ihnen geflossen ist. Abd Sa'd findet sich als Gentilname bei den Jaschkur von Bakr Agh. XI 171, 7. 173,16; abgekürzt zu Abd bei Wüstenfeld Tabellen C 19. Gewöhnlich ist Sa'd in den Kompositen nicht Gottesname, nicht das zweite, sondern das erste Glied — ähnlich wie Gadd und Vadd, während doch auch Abd alGadd (Hamdani 54,9) und Abd Vadd vorkommt.

Schams.

„Schams [1]) war ein Götze der Banu Tamîm. Er hatte ein Haus, und alle Banu Udd dienten ihm, Dabba und Taim und 'Adîj und Thaur und 'Ukl, und seine Priester waren unter den Banu Aus b. Muchâschin b. Mu'avija b. Schuraif b. Gurva b. Usajjid b. Amr b. Tamim. Es zertrümmerten ihn Hind b. Abi Hâla und Sufjân b. Usajjid b. Hulâhil b. Aus b. Muchâschin."

[1]) Vokalisirt ist Schums, wol aus dem selben Grunde, wegen dessen Ulâha statt Ilâha ausgesprochen werden soll.

Schams wird hier maskulinisch konstruirt, aber nur weil das Wort für Götze Maskulinum ist. Es ist in Wahrheit eine weibliche Gottheit, die sogar schlechthin „die Göttin" genannt wurde, wie wir bei alLât gesehen haben. Es verschlägt nichts, dass Schams in Palmyra männlich ist (Vogüé 123[a]. 135); das beruht auf fremdem Einflusse. Abd Schams findet sich bei den 'Anaza und Bakr (WT. A 16. C 20), bei den Fihr Quraisch (O 19. U 19), und bei den Asch'ar. Schams allein kommt vor als Name eines Geschlechtes von Azd (10,23. Agh. XIX 107,14), und mehrfach als Name von Orten. Ein Schwur bei Schams findet sich Hudh. 189,3. Nach Sur. 27,24 war die Sonne die Hauptgottheit der alten Sabäer.

Sehr häufig finden sich die Komposita mit Schams inschriftlich bei den alten Arabern in Syrien: Αβδασαμος (Waddington 2569), אמרשמשא Αμρισαμος (Vogüé Palm. 2, Waddington 2587), לשמש Λισαμος (Vogüé 8. 19. 75. 116. 123[a]. Waddington 2458), Σαμσαιος (Waddington 2007. 2557[c]), שמשגרם Σαμψιγεραμος (Vogüé 75. Waddington 2564. 2567 vgl. Joseph. Ant. XVIII 5,4. XIX 8,1. Cureton Spicil. Syr. 77). Nach Strabo (p. 784) war Helios der Hauptgott der alten Nabatäer. Aber Helios braucht nicht Schams zu sein; von Schams finden sich auf nabatäischen Inschriften bis jetzt keine Spuren. Aumos ist Helios bei Waddington 2392. 2393; aber auch בעלשמן bei Vogüé Palm. 16, der ein anderes mal wieder Ζεὺς Κεραύνιος ist (Vogüé p. 50 Anm. 1). Die Naturen der Götter fliessen in einander über; zwischen Sonnengott, Gewittergott, Himmelsgott wird kein scharfer Unterschied gemacht. Den Hauptunterschied bilden die Namen; wenn diese verschieden sind, so sind die Gottheiten verschieden, wenn auch ihre Naturgrundlage die selbe ist.

Su'air.

„Su'air, sagt Ibn alKalbi, war ein Götze der 'Anaza. Der Kalbit Ga'far b. Challâs kam an ihm vorbeigeritten, als gerade ein Opfer bei ihm geschlachtet war ('utirat 'atîratun), da scheute sein Kamel vor ihm (vor dem blutigen Götzen) und ging durch. Er aber dichtete: „mein Kamel ward flüchtig vor Opfern ('atâira), die hingestreckt lagen um alSu'air herum, den die beiden Söhne Jaqdums besuchen und die Scharen von Jadhkur, indem sie in gespannter Andacht von ferne stehen, (so lange) nicht ein zu ihnen Redender (mutakallimu) Erlaubnis gibt". Jaqdum und Jadhkur

sind die beiden Söhne 'Anaza's, der Dichter sah die Angehörigen dieser Stämme um alSu'air kreisen."

Er sah sie vielmehr nicht kreisen, sondern stumm und gespannt in einiger Entfernung dem Opfer zusehen: denn die Erlaubnis (igâza) lässt auf sich warten. Die Erlaubnis wozu? Bei dem mekkanischen Fest ist die Igàza das Zeichen zum Beginne des heiligen Laufes (ifâda) nach dem Stillstehen (vuqûf). Das Vuqûf finden wir in unseren Versen beschrieben, und man sieht gerade hier recht, was für eine Bewandtnis es damit hat: es ist die andächtige Assistenz bei dem Gemeinopfer, מעמד bei den Juden. Die Igàza wird also auch hier das Zeichen zum Aufhören des Vuqûf sein und vielleicht das Zeichen zum Beginn des heiligen Umlaufs. Es könnte jedoch auch die Erlaubnis sein, sich nach vollbrachter Ceremonie auf die geschlachteten Tiere des Gemeinopfers zu stürzen und jeder ein Stück davon sich anzueignen, so wie es der heilige Nilus beschreibt. Denn es scheint nicht, dass das Gemeinopfer hier, wie im Alten Testament, Brandopfer ist. Auf alle Fälle ist die Scene, die der Dichter in diesen beiden Versen beschreibt, sehr merkwürdig, und wir wundern uns nicht, dass sein Kamel bei dem Anblick Reissaus genommen hat, um so weniger, da das die Kamele in der arabischen Poesie gerne tun, wenn sie blutige Opfersteine sehen.

Die sehr interessante Stelle bei Nilus, auf die ich eben verwiesen habe, ausser unseren Versen die einzige, wo eine arabische Opferceremonie von einem Augenzeugen näher beschrieben wird, lautet folgendermassen (ed. Petr. Possinus (Paris 1639) p. 29 sq.). Κάμηλον λευκὴν τῷ χρώματι καὶ ἄμωμον ἐπὶ γονάτων ἀνακλίναντες περιέρχονται τρίτῳ κύκλῳ κειμένην παμπληθεὶ δολιχεύοντες. Ἐξάρχει δέ τις καὶ τῆς περιόδου καὶ ὠδῆς τῆς εἰς τὸ ἄστρον[1]) αὐτοῖς πεποιημένης, ἢ τῶν βασιλευόντων ἢ τῶν ἡλικίᾳ καὶ γήρᾳ σεμνυομένων ἱερέων· ὃς μετὰ τὴν τρίτην περίοδον, οὔπω τῆς ὠδῆς παυσαμένου τοῦ πλήθους, ἔτι δὲ ἐπὶ γλώττης τὸ ἀκροτελεύτιον τοῦ ἐφυμνίου φέροντος, σπάσαμενος τὸ ξίφος εὐτόνως παίει κατὰ τοῦ τένοντος καὶ πρῶτος μετὰ σπουδῆς τοῦ αἵματος ἀπογεύεται. Καὶ οὕτως προσδραμόντες οἱ λοιποὶ ταῖς μαχαίραις οἱ μὲν σὺν ταῖς θριξὶν μέρος τι βραχὺ τῆς δορᾶς ἀποτέμνουσιν, οἱ δὲ τὸ ἐπιτυχὸν ἁρπάζοντες τῶν σαρκῶν ἀποκόπτουσιν, οἱ δὲ μέχρι σπλάγχνων χωροῦσι καὶ ἐγκάτων, οὐδὲν τῆς θυσίας καταλιμπάνοντες ἀκατέργαστον,

[1]) Es handelt sich um den Dienst des Morgensterns, vgl. alUzza.

δ δυνήσεται λοιπὸν προσοφθῆναι φαίνοντι τῷ ἡλίῳ. Οὔτε γὰρ ὀστέων καὶ μυελῶν ἀπέχονται, νικῶντες παραμονῇ τὴν κραταιότητα καὶ σχολῇ περιγενόμενοι τῆς ἀντιτυπίας.

In einem dem A'scha zugeschriebenen Verse, den Gauhari nach Ibn alKalbi citirt, werden die heiligen Steine bei alSu'air zusammen mit den Blutströmen um 'Aud erwähnt. 'Aud, sagt Ibn alKalbi, sei ein Götze der dem 'Anaza nach verwandten Bakr Vâil. 'Aud, ein altes, nie mit dem Artikel versehenes, gewöhnlich als Adverb gebrauchtes Wort, bedeutet die unendliche Zeit[1]). Ähnlich abstrakte Gottesnamen sind uns schon mehrfach begegnet; Allâh selber kann zuweilen mit alDahr wechseln.

AlUqaiçir.

„AlUqaiçir, sagt Ibn alKalbi, war ein Götze der Qudâ'a, Lachm, Gudhâm, 'Âmila und Ghatafân, in den Maschârif. Er wird erwähnt in einem Verse Zuhairs (14,6): „ich schwöre feierlich bei den heiligen Steinen alUqaiçirs und bei der Stelle, wo die Vorderhäupter und die Läuse abgeschabt werden". Desgleichen in einem Verse des Ibn Dubai' von Fazâra, wo er schwört „bei dem, welchem die vergnügtesten Menschen (? nu'mu l'anâmi) um den Uqaiçir herum Preis und Festjubel darbringen". Auch alSchanfara schwört „bei den Kleidern alUqaiçirs: ein Mann, der sich unter den Schutz 'Amrs und seiner Sippe begeben hat, handelt beleidigend gegen mich". Der Garmit Abu Bischr Amir b. Schibl erzählte mir, sagt Ibn alKalbi, dass die Qudâ'a, Lachm, Gudhâm und die übrigen Araber von alSchâm einen Götzen hatten namens alUqaiçir. Sie wallten zu seinem Feste und schoren bei ihm ihr Haupt, und so oft sich einer das Haupt schor, warf er mit jedem Harbüschel ein Handvoll (qurra) Mehl. In dieser Zeit[2]) nun bekamen sie Be-

---

[1]) Gauhari citirt einen Vers von alA'scha: عَوْضَ لا نتفرّق wir werden uns nie trennen. Ham. 271 v. 2 wird نبل عوض etwa in dem Sinn gebraucht wie unser Zahn der Zeit. Sehr eigentümlich ist der Eigenname عوض امسى Agh. XII 52,30 sq.

[2]) ibbân wird von den arab. Lexikographen von אבן abgeleitet und wäre dann mit אפן ('alà afâni dhâlika) zusammenzustellen. Wahrscheinlich aber kommt es von אבב und ist verwandt mit abîb. Es bedeutet nicht allgemein

such von den Havâzin, und wenn ein Havazinit einen (Opfernden) zu fassen kriegte, ehe er das Mehl zu dem Har geworfen hatte, so sagte er: gib mir es — nämlich das Mehl — ich bin ein dürftiger Mann von Havâzin! Wenn er aber zu spät kam (d. h. nachdem Mehl und Har schon gemischt und geworfen war), so nahm er das Har samt den Läusen und das Mehl und buk es und ass es. Die Garm und die Banu Ga'da stritten einmal vor dem Propheten um den Besitz eines Wassers namens al'Aqîq und der Prophet sprach es den Garm zu. Da sagte Muâvija b. Abdaluzza b. Dirâ' folgende Verse. „Ich bin ein Mann von Garm, wie ihr wisst, (und nenne mich mit Stolz so) wenn bei dem Propheten die Scharen zusammenkommen: wenn ihr mit seiner Entscheidung nicht zufrieden seid, so bin ich mit dem Spruche des Propheten wol zufrieden. Garm steht hoch, aber euer Vater (d. i. Ga'da) geht mit den Läusen hinein in die Grube alUqaiçirs; wenn eine Handvoll (Mehl mit Har) angeflogen kommt, sagt er: wirf sie ohne die Läuse, ich bin ein dürftiger Mann von Havâzin. Was sei ihr unter diesen Menschen allen! ja ihr seid nur Schwanz und Fuss [1]). Ihr beiden seid wie die zwei kleinen Finger, zu kurz geraten, und die anderen Finger haben euch in der Länge überholt."

Was der Antiquarius über das Har- und Läusefressen der Havâzin weiss und erzählt, ist lediglich aus den Versen entnommen, die er zum Schluss mitteilt. Diese Verse aber sind Spott, und der Spott darf nicht für bare Münze genommen werden. Nur der Brauch, die abgeschnittenen Hare zusammen mit einer Handvoll Mehl, die den eigentümlichen Namen qurra d. i. wahrscheinlich Frosch trägt, in die Grube alUqaiçirs zu werfen, ist nicht Spott, sondern Voraussetzung des Spottes und also Tatsache. Im Übrigen geht aus den poetischen Belegstellen noch das hervor, dass der Dienst alUqaiçirs sich nicht auf das nordwestliche Arabien beschränkte. Denn alSchanfara gehörte durch Herkunft den Azd an und durch Wahl ihren Nachbarn, den Fahm. Die Garm ferner, die mit den Banu Ga'da und überhaupt mit den Havazin in Streit

---

Zeit, sondern die bestimmte Zeit, in der etwas reif oder fällig ist, in der etwas zu geschehen hat, z. B. das Zeideln Ham. 36,19, das Singen Agh. XI 32,19, an unserer Stelle die Festfeier.

[1]) dhanb heisst Schuld, dhanab Schwanz. Aber wegen der Verbindung mit kâri' und wegen der Metapher (Niedrigkeit) weiss ich keinen anderen Rat als dhanb hier mit dhanab gleich zu setzen.

liegen, können nur diejenigen Garm sein, die sich mit den Nahd zusammen den Harith b. Kaʿb im Jaman angeschlossen hatten; vgl. Agh. IV 135,21sqq. Sie gehören allerdings zu Qudàʿa und scheinen erst von Nordwesten aus wieder zurückgewandert zu sein. Die Richtigkeit der Angabe, dass auch die Ghatafan, die nächsten Nachbarn der Qudàʿa von den Qais, den Uqaiçir verehrt haben, erhellt aus den Versen des Zuhair und des Ibn Dubaiʿ. Noch einen weiteren Vers, in welchem bei den blutüberströmten Steinen alUqaiçirs geschworen wird, führt Ibn alArabi im Tag alArus an (III 506).

Der Name Uqaiçir bedeutet kleiner Steifhals — klein nicht eigentlich zu verstehen, sondern als Liebkosung — und ist gewiss nicht der wahre alte Name des Gottes. Er lässt, in Verbindung mit dem Schwur bei den Kleidern alUqaiçirs, auf ein Idol in Menschengestalt schliessen: freilich hat auch die Kaʿba Kleider. Beachtung verdient, dass Ibn Dubaiʿ nicht den Gott, sondern nur das Idol oder auch das Gotteshaus alUqaiçir nennt und den Gott davon unterscheidet, indem er schwört bei dem Gotte, den die Menschen preisen, indem sie um den Uqaiçir herumtanzen.

Die Muslime dachten bei der Harschur nach vollbrachtem Festopfer immer gleich an Mina. Daraus erklärt sich die Korrektur des Verses Zuhair 14,6 im Texte alAçmaʿis bei Ahlwardt. Auch aus den Versen des Garmiten Muavija b. Abdaluzza, wie sie im Tag alArus gelesen werden, ist alUqaiçir herausgetan, damit die Sache auf Mina bezogen werden kann (III 495, nach Ibn alKalbi, der sie im Artikel über alUqaiçir citirt!). Havâzin und Asad, heisst es dort, wurden gehöhnt mit „Frosch“ (qurra = Handvoll) essen. Nämlich die Jamaniten, wenn sie ihr Har in Mina scheren liessen, pflegten sich eine Handvoll Mehl auf den Kopf zu legen, und wenn das geschorene Har herabfiel, fiel auch das Mehl mit. Und sie machten das Mehl zum Almosen (çadaqa), und Leute von Havâzin und Asad nahmen es, lasen die Hare heraus, und machten sich das Mehl zu nutz.

Spreu von Gottesnamen.

Es bleiben noch allerhand Götter übrig, von denen nur oder beinah nur die Namen erhalten sind. Bei den Arabern des römischen Reiches, auf den von de Vogüé und Waddington gesammelten

Inschriften[1]) findet sich ein Gott Ουασαιαθος, auf griechisch Θεανδρίτης und Θεάνδριος (Wadd. 2046. 2374. 2374[a]. 2481, als Personenname 1965. 2562[g]), über den es bei Damascius vita Isidori ap. Phot. cod. 342 heisst: ἔγνω δὲ Ἰσίδωρος ἐνταῦθα (in Bostra) τὸν Θεανδρίτην, ἀρρενωπὸν ὄντα θεὸν καὶ τὸν ἄθηλον βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς (Wadd. 2046). Weiter Αζιζος, als Personenname häufig, als Gottesname Wadd. 2314; und Μονιμος, freilich nur als Personenname W. 2117. Diese beiden Gottheiten wurden bekanntlich nach Jamblichus bez. Kaiser Julianus (orat. 4 p. 150 ed. Spanh.) als Beisassen des Helios in Edessa, einem der ältesten arabischen Herrschersitze in Mesopotamien, verehrt. Für Aziz citirt Waddington (2314) noch Orelli 4986. 1934—1938, Revue numism. 1851 p. 175, Vogüé im Journ. As. 6 série tome 10 p. 159: der Kultus war weit über Arabien hinaus verbreitet. Im Islam ist sowol al'Azîz als alMun'im Beiname Allahs, in den Personennamen Abdal'aziz und Abdalmun'im.

Über den Sonnengott Aumos (Waddington 2392. 2393. 2441. 2455. 2456; Personenname 2393. 2463. 2465 vgl. אראום Vogüé Palm. 34?) ist bereits bemerkt worden, dass er sich auf sabäischen Inschriften wiederfindet (סעד־אום Mordtmann und Müller No. 1). Auffallend ist Taimi bei Vogüé Palm. 3; es steht aber fest, dass es ein Gottesname ist. Der sonderbare Dativ[2]) der griechischen Umschrift Τύχη Ταιμεῖος gibt keinen Zweifelsgrund ab gegen das völlig unzweideutige לתימי in Koordination mit למלכבל und לעתרעתה. Man darf natürlich nicht תימי mit תים gleichsetzen, wie Vogüé es tut, der in folge davon eine Anzahl Namen mit Taim falsch erklärt. Dem Anschein nach ist תימי eine Nisba, sei es von einem Orte, sei es von einem Geschlechte oder einer Person abgeleitet: vergleichbar ist Ἀθηνᾶ Γοζμαίη (Wadd. 2345). Allerdings wird auch Taim (ohne î) als Gottesname genannt. „Die Tamim, sagt Abu Ubaida (Agh. XVIII 163,11 sqq.), wurden ehedem insgesamt Abd Taim genannt[3]); Taim war ein Götze, dem sie dienten.“ Aber nicht bloss gegen den Gottesnamen Taim, sondern auch gegen die Komposition Abd Taim

---

[1]) Es ist öfters unsicher, ob die dort vorkommenden Götter echt arabischen Ursprunges sind. Die deutlich unarabischen Götter übergehe ich.

[2]) am Maskulinum Ταιμεῖος ist nichts auszusetzen, wegen תימי.

[3]) während in der islamischen Zeit nur noch ein Zweig der Tamim diesen Namen führte Agh. XVIII 163,10.

erheben sich schwere Bedenken. Denn wenngleich Gad, Sa'd, Vadd sowol als Gottesnamen wie als Vorsätze vor Gottesnamen in theophoren Komposita stehen können, so lässt sich doch diese doppelte Möglichkeit auf Taim nicht übertragen; sie wird hier durch die Bedeutung Knecht ausgeschlossen. Andererseits lässt sich Abd Taim auch nicht nach Abd Amr und Abd Haritha erklären, weil es Name eines Geschlechtes, ja eines grossen Volkes sein soll: die Tamim werden sich doch nicht Knechte irgend eines, sei es auch noch so hochgestellten Menschen genannt haben. Ob vielleicht auch hier die häufige Verwechslung zwischen Taim und Tamim vorliegt? Dass die Tamim den Namen Abd Tamim geführt hätten, wäre gar nicht zu verwundern.

Bei Vogüé Palm. 33. 49. 51. 117 findet sich ein Gott צא in den Personennamen תים־צא, אמת־צא, עבד־צו; der Wechsel von א und ו für auslautendes a ist uns von Rudà her bekannt[1]). Eben daselbst Palm. 34. 70 kommt auch שא vor in תים־שא und אלה־שא. Diese Götter sehen allerdings nicht sehr arabisch aus, obwol die mit ihnen zusammengesetzten Personennamen, wie die Vorsätze zeigen, von Arabern geführt sind. Vielleicht darf man mit אלה־שא den Namen des israelitischen Königs בעשא zusammenstellen, als entstanden aus בעל־שא, wie בעשמן Vogüé Haur. 2 aus בעלשמן. Es haben sich im Ostjordanlande mehrere ganz alte Gottesnamen bis in sehr späte Zeit erhalten.

Über θεοῦ Ερθρευε (Wadd. 2556), ναὸς Αειχαλας (2562ᵍ), θεῷ μεγάλῳ Σ[α]λλουντω? Ενεουαρει? (2574), Θαιμοαμεδος ist nichts zu sagen; irrigerweise hat man bekanntlich in Θαιμ—οαμεδος ein Beispiel für das Vorkommen des Namens Muhammed in vorislamischer Zeit zu finden geglaubt.

Dem inschriftlichen קציו Vogüé Nab. 4 (als Personenname Haur. 5. Nab. 6. 7) entspricht Quçaij der arabischen Überlieferung, welches in Abd Quçaij sich auch noch als Gottesname erhalten hat[2]).

---

[1]) Vgl. p. 54. Dort ist zu רצוא die quranische Schreibweise رَضَوا nachzutragen.

[2]) Bei Baid. zu Sur. 7,191 findet sich die Nachricht, dass das gewöhnlich bloss Abd genannte quraischitische Geschlecht (BHischam 68,8) eigentlich Abd Quçaij hiess. Ein Genitiv hinter Abd ist notwendig, und man hat keinen Grund zu zweifeln, dass Quçaij die richtige Ergänzung ist. Man könnte nun Abd Quçaij in der Weise von Abd Haritha erklären. Mir ist es aber wahrscheinlicher, dass Quçaij in Mekka Gottesname und dass als Geschlechts-

Für eine Anzahl weiterer Namen von Göttern und Kultusstätten, die uns durch gelehrte Überlieferung erhalten sind, verweise ich auf Jaqut I 395,10. II 167,2. 302,16. 329,5. 720,18. 882,7 (BHischam 17,20). 960,2. III 94,6. 479,14—480,11 (Agh. XIII 65. BHischam 832). 596,15. 716,16 (= Ammanas). 864,2. IV 445, 10. 490,19. 665,8. Allerlei Gottesnamen mit Dhu sind zu Dhu lChalaça aufgeführt; Dhu lRigl II 755,11, Dhu lKaʿabât IV 278, 18 (BHischam 57, vielleicht identisch mit Dhu lKaʿbain Agh. XX 23,25), Dhu lLabba IV 345,6, Dhu lKaffain (BHischam 254,9). Eigentlich sind das nur Beinamen, welche indessen die wahren Namen verdrängt haben. Unter den Göttern, die in der Zusammensetzung mit Abd sich finden, mögen alGadd, Jâlîl, und alSchâriq hervorgehoben werden; s. die Übersicht p. 1sq. Freytag (Einleitung p. 353—357) führt noch viele andere Namen an, meist aus dem Qamus; die Gesellschaft ist aber gemischt und grossenteils sehr zweifelhafter Natur. Zum Beispiel sind Davvâr, ʿAuf, ʿItr keine Eigennamen von Göttern, sondern Appellativa für heidnische Einrichtungen und Bräuche; Naççar gar ist bloss aus der Etymologie von Bucht Naççar, einer Korruption von Nebukadnezar, abgeleitet, wie übrigens offen eingestanden wird. Was alDarîbân betrifft, so ist es einfach ein Epitheton zu alFarqadân: die beiden flimmernden (Sterne) [1]). Vielleicht ist auch alSaʿîda (Jaq. III 94,6) nur ein Beiname der ʿUzza; jedenfalls wird alʿUzza so genannt in dem Verse Jaq. III 665,4.

Von den Göttern in und bei Mekka wird im nächsten Kapitel gehandelt werden; doch will ich gleich hier meine Meinung sagen über die von den Quraischiten angebeteten Gottheiten, von denen sich Zaid b. Amr in den bekannten Versen lossagt. Unter den zwei Töchtern der Uzza sind alLât und Manât zu verstehen. Wir wür-

---

name Quçaij und Abd Quçaij identisch ist. Es kommt oft vor, dass eine Unterabteilung den selben Namen führt wie der Hauptstamm.

[1]) Eigentlich bedeutet es die sich ewig hin und her bewegenden Hände des eifrigen Spielers mit Lospfeilen. Eben damit werden die Farqadan wegen ihres unruhig flimmernden Lichtes verglichen, in dem Verse bei Rasmussen Additamenta 14,2 des arab. Textes. Den Ausschlag gibt, dass der König Gadhima von Hira das eine mal mit den Farqadân, das andere mal mit den Dariban in Beziehung gesetzt wird. Auch der Name Farqadân (die Kälber) mag diesen Sternen wegen der unruhigen Bewegung ihres Lichtes gegeben sein.

den dafür eher die beiden Schwestern der Uzza erwarten; zwischen Töchtern und Schwestern ist aber nur ein Rangunterschied: die Schwestern sind koordinirt, die Töchter subordinirt. Die beiden Götzen der Amr d. i. der Chuzâ'a sind vermutlich Isâf und Nâila; das andere Paar, das auch in Frage kommen könnte (Nahîk und Mut'im alTair), ist zu unbekannt. Die grösste Schwierigkeit liegt in der Erwähnung des Ghanm als eines Gottes, dessen Dienst in Mekka verbreitet war. Diese Schwierigkeit würde wegfallen, wenn die von Ibn alKalbi befolgte Lesart Hubal statt Ghanm (Jaq. III 685,10) das Richtige böte. Hubal war der Hauptgott der Quraischiten; ihn konnte Zaid, sollte man meinen, am wenigsten mit Stillschweigen übergehen. Dagegen lassen sich schon Gründe denken, warum die Späteren der Erinnerung gerade an Hubal als den Gott der Ka'ba auszuweichen und an seine Stelle einen möglichst gleichgiltigen und nichtssagenden Namen zu setzen suchten. Bei diesen Erwägungen ist allerdings die Echtheit des Gedichtes vorausgesetzt, an welcher zu zweifeln ich keinen Grund finde.

Mekka, der Hagg und die Messen [1]).

Einleitende Bemerkungen.

In dem Umgange um die Ka'ba und dem Küssen des schwarzen Steines, in dem Laufe zwischen alÇafa und alMarva, und in dem Feste von 'Arafa hat sich der altarabische Kultus an einer seiner Hauptstätten, wenn nicht an der Hauptstätte, bis in die Gegenwart lebendig erhalten. Muhammed hat dies klotzige Stück Heidentum zu einem Teil des Islam gemacht, nachdem er es zuvor umgedeutet, gereinigt und verschnitten hatte. Die Überzeugung, dass die Ka'ba der Sitz Allahs sei, hat er, wie es scheint, niemals aufgegeben, sondern aus dem alten in den neuen Glauben mit herübergenommen; er hat den einen und wahren Gott, den er verkündigte, mit dem „Herrn der Ka'ba" gleichgesetzt, wenn er auch nicht mit allen Ge-

[1]) Snouck Hurgronje, het Mekkaansche Feest, Leiden 1880. Grundriss der Stadt Mekka bei Snouck in den Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Erdkunde 1887 No. 3, der Ka'ba bei A. Müller, der Islam I p. 197, auch im Reisebuch des Nâçiri Chosrau ed. Schefer, Paris 1882. Vgl. auch den Artikel Mekka in der Encyclopaedia Brit.

bräuchen des dortigen Kultus einverstanden gewesen sein wird [1]). Das war das Band zwischen Arabien und dem Islam, das mit der Zeit stärker und stärker angezogen wurde, als es sich darum handelte, die neue Religion zu nationalisiren und sie von Judentum und Christentum zu lösen. Nach der Flucht war anfangs Jerusalem die heilige Stadt der Gläubigen, wohin sie beim Gebet das Gesicht wendeten. Bald aber trat Mekka an die Stelle Jerusalems, nachdem die Hoffnung auf die Glaubensgemeinschaft der Juden sich als Täuschung erwiesen hatte. Der Gottesdienst wurde in der Richtung auf Mekka verrichtet, die Wallfahrt nach dem heiligen Hause wurde als religiöse Pflicht oder besser als religiöses Bedürfnis angesehen [2]). Abraham wurde zum Stifter und Patron des Kultus der Ka'ba gemacht, in anderer Weise aber zu ähnlichem Zweck wie er früher durch Paulus zum vorgesetzlichen Vater des Glaubens erhoben war, nämlich um die Tochterreligion von der Mutter unabhängig zu machen, um einen Islam vor dem Islam zu begründen, einen uralten und echt arabischen. Sowie der Monotheismus einst in Jerusalem lokalisirt gewesen war, so wurde er es nun in Mekka. Die praktischen Folgen daraus ergaben sich, als der Islam mit der Eroberung Mekkas zum Siege in ganz Arabien gelangte. Alle anderen Stätten des alten Kultus wurden beseitigt, die Ka'ba allein blieb erhalten, nachdem sie einer Reinigung von den Spuren der seit Abraham und Ismael eingerissenen Entartung unterworfen war. Ähnlich wie zur Zeit Josia's schloss der Monotheismus auf die Weise einen Bund mit dem überlieferten Gottesdienste, dass derselbe auf eine einzige Stelle beschränkt und dadurch die Einheit des Gottesbegriffes gewahrt wurde.

Einige andere Ceremonien, die ursprünglich nichts mit der Ka'ba zu tun hatten, sondern an andere heilige Stätten, in der Nähe von Mekka, geknüpft waren, wurden nachgehens ebenfalls in

---

[1]) Sur. 106. 27, 93. 29, 67. Die Quraisch füchteten durch Annahme des Islams die Bedeutung Mekkas zu ruiniren, die also nach ihrer Meinung auf das Heidentum gegründet war. Muhammed protestirt lebhaft dagegen und hebt hervor, es sei Allah, welchem Mekka seine Heiligkeit und seine darauf beruhende Prosperität verdanke, Sur. 28, 57. Er hat von Anfang an eine stark hervortretende, aus Pietät und Politik gemischte Neigung gehabt, seine neue Religion den Mekkanern möglichst annehmbar zu machen und deswegen sogar allerhand in Kauf zu nehmen, was sich mit derselben strenggenommen nicht vertrug.

[2]) Vgl. indessen Sur. 9, 19.

den Islam aufgenommen. So besonders der Hagg von ʿArafa und was darum und daran hängt. Dazu kam schliesslich auch noch der Lauf zwischen alÇafa und alMarva; halb widerwillig wird dazu Sur. 2,153 die Erlaubnis gegeben. Muhammed sorgte jedoch dafür, dass die Nebenheiligtümer ihre selbständige lokale Bedeutung möglichst verloren, dass sie in enge und notwendige Beziehung zur Kaʿba traten und sozusagen deren Dependenzen wurden: es gelang ihm so gut, dass es für uns gar kein Fest von ʿArafa mehr gibt, sondern nur noch ein Fest von Mekka. Die Beziehungen der verschiedenen Stätten und Ceremonien auf verschiedene Götter wurden verwischt und allenthalben die gleiche und allgemeine Beziehung auf Allah untergelegt; die Riten, die ehedem bei verschiedenen Stämmen verschieden und überhaupt nicht ängstlich normirt gewesen waren, wurden uniformirt und gesetzlich geregelt[1]). Auf diese Weise wurde der ursprüngliche Zustand, wie er durch Abraham und Ismael eingerichtet war, hergestellt und die heidnische Verkehrung glücklich wieder eingerenkt. Bei dem Hagg des Jahres 9 liess Muhammed durch Ali den versammelten Pilgern die „Lossagung“ (Sur. 9) vorlesen: künftig dürfe kein Götzendiener mehr an dem Feste teil nehmen, welches nunmehr aus einem heidnischen ein rein muslimisches geworden war. Er selber gab in der Abschiedswallfahrt vom Jahre 10 den Seinen das Muster, wie sie den Hagg zu begehen, was sie dabei zu tun und zu lassen hätten. Nach seinem Tode setzten die muslimischen Gelehrten, Ibn Abbas an der Spitze, das Werk der Reinigung und Umdeutung fort.

Durch diese unumgänglich notwendige Verschneidung ist nun allerdings das ursprüngliche Wesen von dem Stück Heidentum, welches mit der Kaʿba und dem Hagg in den Islam aufgenommen ist, sehr verdunkelt worden. Wir haben die Stationen des Kalvarienberges, ohne die Passionsgeschichte. Das ausgesprochen Heidnische ist beseitigt, meist durch Unterlegung biblischer Legenden: denn es war ja im Grunde nicht heidnisch, sondern nur durch Misverständnis dazu verkehrt. Geblieben sind, wenn auch nicht alle ganz intakt, die unverstandenen und bedeutungslosen Bräuche, denen jeder beliebige Sinn untergeschoben werden konnte. Indessen hält es nicht schwer, die legendarische Aetiologie und die übrige islamische Schminke zu entfernen; der Stempel der Fabrikarbeit

[1]) Prolegomena zur Geschichte Israels (1886) p. 83. 84. 307. 378. 444. 445.

lässt sich leicht erkennen. Allerdings ist der heidnische Mythus damit nicht herzustellen. Es ist aber die Frage, ob es den zur Zeit Muhammeds noch gegeben hat, und keine Frage ist es, dass die Bräuche schon für die Heiden damals wesentlich opera operanda waren, die höchstens durch die Gemeinschaft, in der sie verrichtet wurden, einen freilich unangebbaren Sinn gewannen.

Die Verdunkelung, welche der heidnische Kultus durch die Aufnahme in den Islam erlitten hat, wird nicht erhellt durch die kritiklosen Restitutionsversuche der muslimischen Gelehrten, die uns mit ausführlichen Theorien über die Bedeutung Mekkas für die Zeit der Unwissenheit[1]) unterhalten. Diese Theorien gehen von der Überzeugung aus, dass die Ursprünge wie des wahren Gottesdienstes, so auch des entarteten in Mekka liegen, dass Mekka der Ausgangspunkt auch des arabischen Heidentums ist, das Babel, wo einst die arabischen Stämme und Kulte vereint waren und von wo sie sich dann zerteilt haben, nicht ohne jedoch die Erinnerung an die gemeinsame Ursprungsstätte festzuhalten und durch jährliche Besuche derselben zu betätigen und aufzufrischen. Die Verehrung der Steine ist auf die Weise entstanden, dass die Banu Ismael, als sie sich von Mekka aus über Arabien zerstreuten, ein jeder sich einen Stein aus dem heiligen Gebiete, wie zum Andenken, mitnahmen, ihn da wo sie sich niederliessen aufstellten, und nun ebenso um ihn den Umlauf machten wie ehedem um die Ka'ba. Das führte am Ende dahin, dass sie alle möglichen Steine, die ihnen geeignet erschienen, verehrten, nach einigen Generationen ihren alten Glauben vergassen und in heidnischen Irrtum versanken. Mit den Bildern hat es eine etwas andere Bewandtnis; sie sind nicht echt arabisch wie die Steine, sondern aus Syrien importirt, jedoch ebenfalls zunächst nach Mekka und erst von da weiter in das übrige Arabien. Doch wird kein strenger und kein zeitlicher Unterschied gemacht; Amr b. Luhaij, der Repräsentant der Herrschaft der Chuzâ'a in Mekka, welche der Herrschaft der Gurhum folgte und der der Quraisch voranging, hat, wenigstens nach Ibn alKalbi, nicht bloss die Idole, sondern auch Steine als Götter eingeführt und an die Stämme oder die Priestergeschlechter ausgeteilt[2]). Eine besondere Schwierig-

[1]) Gâhilija (Heidentum) scheint ein Terminus christlichen Ursprungs zu sein, Übersetzung des Neutestamentlichen ἄγνοια (Act. 16, 30).

[2]) Der Chuza'it scheint zum Sündenbock gemacht zu sein, der den Quraisch die Schuld der Propagation des Heidentums abnehmen soll.

keit für diese Theorie lag darin, dass fünf Götzen, die von arabischen Stämmen angebetet wurden, nach dem Quran Götzen der Zeitgenossen Noahs waren. Es gelang indessen diese Schwierigkeit durch eine ingeniose Auskunft zu überwinden. Die fünf Götzen waren durch die Sündflut an die Küste bei Mekka geschwemmt, und dort durch Amr b. Luhaij glücklich aufgegraben, feierten sie nun ihre Auferstehung zu einem zweiten Leben als arabische Götzen.

Trotzdem nun aber die Götzen aus dem heiligen Gebiet, wo sie ihren gemeinschaftlichen Ursprung haben, nach allen Seiten verteilt und verstreut sind, finden sie sich hinterher doch noch alle daselbst bei einander, gleich als hätten die Stämme ein jeder doch nur das Konterfei seines Götzen mit nach Hause bekommen, das Original aber an Ort und Stelle lassen müssen. Es sind zwei verschiedene Weisen, die centrale Bedeutung Mekka's auch für die heidnische Zwischenzeit zu behaupten; die Absicht ist beidemal ganz die selbe. Mekka und das Haram soll bis auf den Propheten eine Art Pantheon gewesen sein, wo alle arabischen Götter sich zusammen fanden. Wo und wie sie aufgestellt waren, darüber schwanken freilich die Angaben. Bei der Eroberung von Mekka soll Muhammed hunderte von Götzen zerstört haben, die um die Ka'ba oder auf dem Dach der Ka'ba oder zerstreut im heiligen Gebiete standen. Ibn Ishaq weiss zwar noch nichts davon, aber schon Vaqidi redet von 360 Götzen, und je später, desto bestimmter und reicher sind die Angaben.

Es braucht kaum gesagt zu werden, dass dies alles Konsequenzen sind von der Projektion der einzig wahren und allgemeinen Kultusstätte zu Mekka in die Urzeit, woraus die Lehre von der ebenfalls von Mekka ausgehenden Entartung des Gottesdienstes sich mit Leichtigkeit ergab. Einige Tatsachen kamen freilich der Theorie zu hilfe. Ihre Möglichkeit zunächst beruht darauf, dass die Form des Kultus überall an den arabischen Heiligtümern die selbe war wie in Mekka; aber daraus konnte ja auch und sogar leichter geschlossen werden, dass Mekka bloss eine Anbetungsstätte unter anderen gewesen wäre. Indessen, es ist richtig, dass der Hagg eine Menge von Stämmen aus ganz Arabien angezogen hat. Es ist auch richtig, dass Mekka eine Art Kreuzungspunkt in dem Wirbel der inneren arabischen Völkerwanderung gewesen ist. Viele Völkerschichten liegen auf diesem Boden über einander und haben in

allerhand Heiligtümern und daran haften gebliebenen Gottesnamen Spuren hinterlassen. Einige Namen sind uns erhalten. Darüber hinaus wird jedoch das historische Wissen unsicher. Das Meiste, was uns als Überlieferung geboten wird, ist mindestens verfärbt. Einigermassen zuverlässig ist nur, was als steinernes Mal oder als lebendiger Brauch sich gewissermassen selber überliefert hat.

Die Ka'ba, nebst Zubehör.

Die Ka'ba hat von alters her viele Umbauten erfahren. Sie ist dadurch erweitert, erhöht, verschönert, aber Plan und Fundament sind nicht wesentlich verändert. Wie der Name sagt, ist es ein Gebäude in Form eines Würfels, freilich eines ziemlich unregelmässigen. Ein flaches Dach wurde erst bei einem Neubau zur Zeit Muhammeds darüber gezimmert. Orientirt sind nicht die Seiten des Gebäudes, sondern eher die Ecken. Der schwarze Stein ist in die Ostecke eingemauert; hier beginnt und schliesst der nach rechts herum zu vollziehende Umlauf. Front ist die Nordostseite; der Eingang befindet sich nicht in der Mitte, sondern nahe dem schwarzen Stein. Zwischen dem Stein und der Tür ist der Multazam, die Gegend wo man sich an die Ka'ba presst und an ihre Decken klammert, um sich beim Beten oder Schwören in engste Berührung mit der Gottheit zu setzen. An der Nordwestseite ist ein halbkreisförmiger Raum durch eine Mauer an die Ka'ba angeschlossen und vom Hofe abgesondert, das Higr oder das Hatîm; was für eine Bewandtnis es damit gehabt hat, ist dunkel [1]). Die Südecke ist jetzt auch von besonderer Heiligkeit, aber die Spuren der Verehrung des südlichen oder des weissen Steines reichen nicht hoch hinauf. In der alten Zeit heisst der schwarze Stein immer schlechthin die Ecke (alRukn), als gäbe es keine andere heilige Ecke [1]).

Die Heiligkeit der Ka'ba stammte nicht daher, dass ein Idol darin stand. Der schwarze Stein war das eigentliche Heiligtum und blieb es auch, nachdem ein künstliches Gottesbild hinzugekommen und im Inneren der Ka'ba aufgestellt war. Die Ka'ba war nur eine Erweiterung dieses Steines und nahm dadurch, dass er in sie eingelassen war, teil an seiner Heiligkeit; sie war also

[1]) Higr kommt auch in allgemeinerem Sinne vor (= Haram), Hudh. 258, 2. Auffallend ist Rukn alHatîm in dem berühmten Liede Ham. 710 v. 3.

selber Idol, nicht bloss Behausung eines Idols. Vielleicht bezieht sich sogar der Name ursprünglich gar nicht auf das Haus, sondern auf den Stein. Er hat den selben Sinn wie רבעתא, und so heisst ein Stein des Dusares zu Çalchad. Auch בית־אל in älterer und מסגד in jüngerer Zeit bedeutet zunächst den heiligen Stein und dann das heilige Haus: die Begriffe fliessen in einander. Besonders kenntlich zeigt sich der Übergang bei den Gharîjân in der Nähe von Kufa. Das waren ähnliche Gebäude von kubischer Gestalt wie die Ka'ba, der Idee nach aber weiter nichts als vergrösserte heilige Steine. Ebenso wie diese dienten sie wesentlich dazu, mit Blut bestrichen zu werden, und hatten davon den Namen. Ausserhalb Hira's ist der Name Gharij gleichbedeutend mit Nuçb d. i. Opferstein [1]).

Innerhalb der Ka'ba befand sich ein trockener Brunnen, in den Weihgeschenke geworfen wurden. Ferner eine Taube aus Aloeholz: sie weist auf die grosse semitische Göttin hin. Über dem Brunnen stand ein Bild in Menschengestalt, vor dem die heiligen Lose geworfen wurden, das des Gottes Hubal. Die islamische Legende hat Versuche gemacht, Hubal in Abraham umzudichten oder ihn zu einem unter vielen Götzen, welche die Ka'ba füllten, herabzusetzen. Diese Versuche sind aber nicht durchgedrungen, jedenfalls haben sie die Tatsache nicht verdunkeln können, dass Hubal der Gott in der Ka'ba war. In welchem Verhältnis er zu dem schwarzen Steine gestanden hat, ist zwar nicht mit Sicherheit auszumachen; es ist indessen jedenfalls nicht notwendig, dass auch dieser ihm heilig war. Als gewiss kann man annehmen, dass der Stein sehr viel älter gewesen ist als das Bild [2]).

Auffallend ist, wie selten in der islamischen Überlieferung über

---

[1]) Vgl. Vogüé p. 121. W. R. Smith, Kinship p. 292.

[2]) Hubal kommt vielleicht auf einer nabatäischen Inschrift vor. Freytag (Einleitung p. 345) erinnert an הבל Gen. 4. Dadurch würde die Deutung von בנהבל (Pozz. 2) als Benhubal wahrscheinlicher. Als Geschlechtsname findet sich Hubal bei den Kinana b. Kalb, in Verbindung mit Isâf und Nâila. Ich glaube aber nicht, dass daraus auf Verwandtschaft dieser Kinâna mit den Kinâna b. Chuzaima zu schliessen ist (Nöldeke DMZ. 1886 p. 180). Man müsste dann annehmen, dass diese Gottheiten erst durch die Kinâna in Mekka eingeführt wären; und eine solche Annahme ist bedenklich. Isâf und Nâila scheinen von Zaid b. Amr geradezu als Gottheiten der Chuzâ'a bezeichnet zu werden. Ausserdem finden sich Isâf und Nâila, ebenso wie Nahîk, auch sonst als menschliche Eigennamen.

Mekka Hubal erwähnt wird. Die Quraischiten schwören bei alLat und alUzza, nicht bei Hubal; sie bezeichnen die Sache des Heidentums immer als Sache jener beiden Göttinnen, nie als Sache Hubals. Nur einmal kommt Hubal zu seinem Rechte, in dem Ausrufe Abu Sufjâns nach der Schlacht am Uhud: hoch Hubal. Namentlich aber wird im Quran nie gegen Hubal polemisirt, sondern nur gegen alLat, alUzza, und Manât. Der Dienst dieser Göttinnen war nun allerdings sehr viel weiter verbreitet als der des Hubal; doch sollte man denken, bei einer Polemik gegen den Götzendienst eben der Mekkaner wäre dringende Veranlassung gewesen, den spezifisch mekkanischen Gott der Ka'ba nicht zu vergessen. Statt dessen wird von Muhammed vorausgesetzt und auch von seinen Gegnern zugestanden, dass Allah der Herr der Ka'ba sei. Ist etwa der Allah von Mekka Hubal? mit anderen Worten wurde Hubal in Mekka Allah genannt, ungefähr so wie Jahve in Israel Elohim? Dann würde man es freilich verstehen, warum Hubal nach Kräften tot geschwiegen und nur dann notgedrungen genannt wurde, wenn von seinem Bilde in der Ka'ba die Rede war — denn ein Bild Allahs war nach islamischen Begriffen undenkbar. Aber Allah ist sonst immer Eigenname eines bestimmten Gottes. Das Bewusstsein, dass es aus allâh (der Gott) zusammengezogen ist, ist zwar nicht geschwunden; indessen wenngleich allâh öfters, des Metrums wegen, für Allah steht, so ist doch das Umgekehrte nicht der Fall [1]).

In unmittelbarer Nähe der Ka'ba befindet sich der Brunnen Zamzam [2]), einige Schritte östlich von der heiligen Ecke. Es sollen Weihgeschenke darin gelegen haben; zwei goldene Gazellen, die einst Mudâd der Gurhumit hineingeworfen hatte, holte Hâschim wieder heraus, als er den Brunnen neu grub. Aber dies Neugraben ist etwas problematisch, da es den Anspruch der Haschimiten auf

---

[1]) Umajja b. Chalaf wollte seinen alten Freund Abd Amr nicht mit dessen neuem islam. Namen Abd alRahman rufen. Er wollte den Rahman, den er nicht kannte, auch nicht nennen, sondern sagte dafür: der Gott, jedoch nicht Allah, sondern allâh. Allâh konnte Prädikat von alRahman sein, aber nicht Allâh: das war überhaupt kein Prädikat, sondern nur Subjekt. Er rief ihn also Abdalilah, nicht Abdallah.

[2]) die einzige Quelle von Mekka und also wahrscheinlich der Ursprung sowol des Heiligtums als der Stadt. Chalid alQasri wollte, gottlos wie er war, das alte brackische Käferwasser, wie er es nannte, durch einen Aquaedukt überflüssig machen, der aber bald verfiel. Agh. XIX 59. 60.

die Tränkung der Pilger aus dem Wasser des Zamzam begründet; für die Aufnahme der Weihgeschenke war ausserdem der trockene Brunnen innerhalb der Ka'ba bestimmt. Etwas nordwestlich vom Zamzam, gegenüber dem Eingange der Ka'ba, steht ein heiliger Stein, der Maqâm Ibrahim. Der Name ist natürlich erst islamisch, im Quran wird die ganze Moschee so bezeichnet. Zwischen Zamzam und Maqâm sollen einst die heidnischen Opfersteine gestanden haben; wahrscheinlich ist der Maqâm selber ein solcher Stein gewesen. Vgl. Tabari I 1076,11.

In grösserer Entfernung, ausserhalb des jetzigen Hofes der Moschee, liegen die beiden kleinen Höhen alÇafa und alMarva: beides bedeutet den Stein (Jaq. II 462,13). Die Strecke zwischen beiden, die mit der Vorderseite der Ka'ba ungefähr parallel geht, ist die heilige Laufstrasse (Mas'à). Man läuft nämlich zwischen den beiden Heiligtümern hin und her, indem man bei jedem einzelnen halt macht. Dieser Lauf (Sa'j) hat zwar eine etwas andere Form wie der Umgang (Tavâf), ist aber auch nichts anderes als eine Procession und führt gelegentlich ebenfalls den Namen Tavâf. Er dient dazu, zwei Heiligtümer mit einander zu verbinden; die Neigung, benachbarte heilige Stätten in gegenseitige Beziehung zu setzen und in einen gemeinschaftlichen Kultus hineinzuziehen, tritt bei den alten Arabern sehr stark hervor und verdient bemerkt zu werden. Im Islam ist diese Neigung benutzt, um die verschiedenen Kulte in und um Mekka stets mit der Ka'ba in Zusammenhang zu bringen. Auch der Sa'j zwischen alÇafa und alMarva wird im Islam zu einem Anhange des Tavafs um die Ka'ba; der Tavâf kann wol ohne Sa'j, aber der Sa'j nur nach dem Tavâf gemacht werden. Mit dieser Einverleibung des Mas'à in den Bereich der Ka'ba hängt es wol zusammen, dass er der Opferplatz für die Ka'ba geworden ist. Die Opferstätte bei der Ka'ba ist durch den Islam beseitigt, die bei alMarva aber konservirt. Muhammed soll bei der Umra des Jahres 7 und bei der des Jahres 10 das Beispiel gegeben haben, hier zu schlachten; freilich nicht ohne die Lokalität ihrer heidnischen Heiligkeit durch den Ausspruch zu berauben, man könne ebenso gut an einer beliebigen anderen Stelle von Mekka schlachten: „dies ist der Opferplatz und alle Breiten von Mekka sind Opferplätze“ (Vaqidi p. 302).

Vor dem Islam mag es noch mehrere andere Heiligtümer in Mekka gegeben haben. Snoucks Vermutung hat viel für sich, dass

allerhand Stellen, die angeblich ihre Weihe der Berührung mit Muhammed verdanken, der dort gerastet oder irgend etwas getan haben soll, in Wahrheit schon früher geweiht gewesen sind.

Alle diese heiligen Stätten haben im Heidentum ohne Zweifel zu bestimmten Gottheiten in Beziehung gestanden. Mehrere mekkanische Götter werden uns mit Namen genannt und beschrieben; sie werden auch lokalisirt, aber die Lokalisirung schwankt und die Überlieferung ist ihrer Sache nicht gewiss. Am bekanntesten sind Isâf und Nâila, ein zusammengehöriges Götterpaar, Mann und Weib. Sie hurten im Heiligtum, wurden zur Strafe in Stein verwandelt, und, wie es bei den törichten Heiden zu gehen pflegte, schliesslich als Idole angebetet: so lautet die islamische Legende. Sie standen nach einer Angabe entweder beide beim Brunnen Zamzam, oder Isaf beim Zamzam und Nâila am Multazam; nach einer anderen Angabe standen sie auf alÇafa und alMarva[1]). Beide Angaben werden dann vereinigt: ursprünglich standen sie auf alÇafa und alMarva, dann am Zamzam. Noch zwei andere Götter werden uns genannt, Nahîk, mit dem Beinamen Mugâvid alRîh (freigebig wie der Wind), und ein zweiter, von dem allein der Beiname angegeben wird, Mut'im alTair (der die Vögel futtert — mit dem liegen gelassenen Opferfleisch). Merkwürdigerweise findet sich in der Genealogie nicht bloss Hubal, Isâf und Nâila, sondern auch Isâf und Nahîk bei einander[2]). Wüssten wir den wahren Namen des Mut'im alTair, so würden wir vielleicht auch ihm in der gleichen genealogischen Gesellschaft begegnen.

Ebenso wie andere Heiligtümer ist auch das von Mekka von einem ausgedehnten heiligen Gebiete umgeben, dem Haram. Wo das Haram aufhört, beginnt das Hill, das Profangebiet; die Beschränkung des Hill auf die nächste Zone um das Haram, wodurch dasselbe als ein סיג לקודש noch halbwegs den Charakter des Haram an sich hat, ist nicht ursprünglich. Im ganzen Haram darf kein Baum oder Strauch gefällt, kein Blut vergossen und kein Wild gejagt werden: daher die Unverschämtheit der Tauben von Mekka. Die Grenze wird durch aufgerichtete Steine bezeichnet[3]).

---

[1]) Worauf es beruht, dass Manât nach alÇafa und Marva und umgekehrt Isaf und Nâila nach Muschallal versetzt werden, ist aus p. 24 zu ersehen.

[2]) Hubal mit Isâf und Nâila bei den Kinâna b. Kalb; Isâf und Nahîk bei den Chazrag. Vgl. oben p. 5.

[3]) Vaqidi 341. Balâdh. 55.

Der Besuch von Mekka hat schon in der Zeit vor dem Islam, wie aus dem Quran erhellt, den besonderen Namen 'Umra d. i. Kultus. Es gehört dazu ausser dem Umlauf die Darbringung eines Opfers, oder wenigstens die Teilnahme an einem Opfer. Man kann zwar auch den Umlauf für sich verrichten, die Einheimischen tun das täglich und auch bei Fremden kommt es vor (Hudh. 32. 198). Gewöhnlich aber bringen die Besucher aus der Ferne ein Opfer, und nur in diesem Falle wird der Name 'Umra angewendet. Es ist also ein Opfer zu Mekka, das von Auswärtigen dargebracht wird. Darum müssen die Haggpilger, wenn sie nach dem Hagg die 'Umra verrichten wollen, erst wieder aus dem heiligen Gebiete heraus, nach Tan'îm, um sie von auswärts zu beginnen. Die 'Umra ist nicht wie der Hagg an eine bestimmte Zeit gebunden. Aber man reist überhaupt zu friedlichen Zwecken nur während des Gottesfriedens, und so reist man auch zur 'Umra in einem heiligen Monate. Muhammed hat es zwei mal im Dhu lQa'da getan, im Jahre 6 (Tab. II 894,4) und im Jahre 7. Vorzugsweise aber ist es der Ragab, in dem man nach Mekka zieht um zu opfern. Der Chalif Umar machte die Umra im Jahre 17 im Ragab (BAthir II 419,9), ebenso Muâvija im Jahre 56 (BAthir III 417,1). Die Aufrührer vom Jahre 35, welche den Chalifen 'Uthmân stürzen wollten, machten sich im Ragab von Ägypten auf den Weg nach dem Higâz, unter dem Vorgeben, die Umra begehen zu wollen (BAthir III 128,15) [1]). Nach Nâçiri Chosrau (Reisebuch p. 65, Übersetzung p. 183) machten die Leute im Higaz und Jaman zu seiner Zeit, in der Mitte des elften Jahrhunderts, die Umra im Ragab. Die selbe Sitte bezeugt Ibn Gubair anderthalb Jahrhunderte später für seine Zeit. Sie muss aus dem Heidentum überliefert sein, obwol die angeführten Zeugnisse alle aus dem Islam stammen. Denn der Islam legte durchaus kein Gewicht auf die Heiligkeit des Ragab, und man reiste damals auch in jedem anderen Monate eben so sicher. Höchstens könnte der Islam dadurch, dass er die übrigen heiligen Stätten aufhob, zu der Koncentrirung der ehedem zerstreuten Ragabopfer in Mekka gedrängt und auf diese Weise die 'Umra im Ragab befördert haben. Übrigens haben wir auch ein Zeugnis aus dem Heidentum für die Sitte, im Ragab mit Opfern in Mekka zu erscheinen. Bei dem Raubzuge von alNachla im Jahre 2 liess

[1]) Vgl. noch Agh. II 113,17. Nicht im Ragab BAthir III 164,16. 166,2.

sich ʿUkkâscha den Kopf scheren — das geschah nach vollbrachtem Opfergelübde — und zeigte sich so der Karavane der Quraischiten, die man überfallen wollte, um den Schein zu erwecken, man sei auf dem Heimwege von der ʿUmra; denn es war der heilige Monat, nämlich Ragab. Darauf wird im Quran Bezug genommen, Sur. 2, 214. Es ist gar nicht unmöglich, dass auch in Sur. 5,98 der singularische heilige Monat, wie sonst immer, der Ragab ist und nicht, wie die Ausleger wollen, der Dhu lHigga.

Neben dem Ragab scheint schon in älterer Zeit auch sein Gegenmonat, der Muharram, als zur Umra besonders geeignet gegolten zu haben. Darauf führt der Ausdruck „die Umra des Muharram", welcher Agh. VIII 45,17 begegnet; das Zeugnis ist allerdings höchst vereinzelt. Dass die Umra im Ramadân am verdienstlichsten ist, ist sicher islamische Neuerung, die erst ziemlich spät durchgedrungen ist. Der Ramadân ist der heilige Monat von Muhammeds Gnaden, und es ist ganz in der Ordnung, dass das Streben herrscht, ihn an stelle des heiligen Monats der Heiden, des Ragab, zu setzen.

Der Hagg [1]).

Der Hagg, das grosse jährliche Fest in der zweiten Woche des Dhu lHigga, wird nicht in Mekka begangen, sondern an benachbarten Orten, die ihre Heiligkeit ursprünglich keineswegs von der Verbindung mit Mekka ableiteten, sondern selbständig für sich besassen. Daher ist hier für den Islam, der eigentlich nur die Kaʿba gelten liess und den Hagg auch erst später einbezog, viel mehr Gelegenheit gegeben einzugreifen. Der Mittel- und Ausgangspunkt des Festes ist die Ebene ʿArafa oder alMuʿarraf (BHischam 77,12), wenige Meilen östlich von Mekka, nicht mehr innerhalb des heiligen Gebietes, aber nahe an der Grenze desselben (BHischam 802, 18). Daher sagt man „der Hagg von ʿArafa", ja sogar „die Monate von alMuʿarraf" (Agh. XIX 74, 14). Die Versammlung zu Arafa findet am 9. Dhu lHigga statt, und damit beginnt das Fest. Jetzt herrscht freilich die Sitte, sich von Mekka aus dahin zu begeben, am 8. des Monats. Aber das hat bloss den Zweck, ʿArafa

[1]) Ausführlich beschrieben in dem Hadith über die Haggat alVadâʿ im Jahre 10. Damit ist der Bericht über die Festwallfahrt Abubakrs im Jahre 9 zu vergleichen.

in Abhängigkeit von oder wenigstens in Verbindung mit Mekka zu bringen; noch immer gehört der 8. Tag nicht zum eigentlichen Feste, sondern ist Reisetag, an dem die Einzelnen verfahren können wie sie wollen, ohne dass eine Gemeinschaft des Handelns erforderlich wäre, wie sie für ein Fest sich ziemt. Gewiss konnte man sich ehedem auch von anderswoher nach ʿArafa begeben; noch immer wird der Hagg dadurch nicht ungiltig. Der Name Jaum alTarvija, den der achte Tag führt, findet in dem was jetzt zu Mekka geschieht durchaus keine Erklärung.

Die Feier zu Arafa besteht gegenwärtig lediglich im „Stehen" (Vuqûf) mit obligatem Rufen von Labbaika. Der Islam hat alles verwischt, was die Bedeutung erkennen lassen könnte. Wir haben in dem Artikel über Suʿair (p. 57) gesehen, dass das Vuqûf bei Gelegenheit eines feierlichen Gesamtopfers statt fand, um den Altar oder den Opferstein herum. Es geschah also an einer bestimmten heiligen Stelle[1]). Wir kennen noch den Namen derselben, er wird zwei mal erwähnt im Divan des Nabigha (17,22 sqq. 19,14). Es ist Ilâl, angeblich Name eines an die Ebene anstossenden Hügels, vielleicht jedoch eines Gottes. Der Grund des Vuqûf ist im Islam fortgefallen, der nackte Brauch ist geblieben. Man hat aber die Dauer ins Unbestimmte verlängert und namentlich dafür Sorge getragen, dass die bestimmte Stätte verwischt wird. „Ganz Arafa ist Station (Mauqif)" — mit anderen Worten die Heiligkeit der alten Kultusstätte muss durch Verteilung auf einen grossen Raum dünne gemacht werden.

Das Vuqûf wird am Abend des 9. Tages beschlossen durch den Lauf nach dem benachbarten Heiligtume von Muzdalifa. Im Heidentum begann derselbe, wie es heisst, bei Sonnenuntergang, im Islam beginnt er nach Sonnenuntergang, damit die Sonne ausser Spiel bleibe, welche indessen hier auch im Heidentume schwerlich eine andere Bedeutung gehabt hat als die des Zeitmessers. Das Recht, das Zeichen zum Beginne des Laufes zu geben, die soge-

[1]) So auch bei alÇafa und alMarva, wo es mit Gebet verbunden ist. Da kann es freilich auch von Einzelnen, braucht nicht notwendig in der Gemeinschaft zu geschehen, und es hat den Anschein, als wenn es bloss ein Ruhen nach dem Laufen wäre. Dieser Anschein ist nun jedenfalls trügerisch; ich glaube aber auch, dass das gemeinschaftliche Vuqûf ursprünglicher ist, wenngleich allerdings in dem Begriffe nichts liegt, was das Vuqûf des Einzelnen ausschliesst.

nannte Igâza, stand in alter Zeit den Çûfa d. i. den Âl Çafvân zu, nicht den Quraisch (BHischâm 77, 12. 80, 5. 82, 5 vgl. Agh. III 4, 17 sqq.). Das ist bemerkenswert. Hätte Mekka im Mittelpunkt des Hagg gestanden, so hätten es auch die Quraisch getan; statt dessen wird berichtet, dass sie in der heidnischen Zeit sich gar nicht an der Festversammlung zu Arafa beteiligten, sondern erst an einem späteren Punkte zu der Procession stiessen. Über die Igâza und ihre Beziehung zum Vuqûf ist bereits in dem Artikel über Su'air gehandelt. Es genügt darauf zu verweisen; später sollen alle Kultusgebräuche im Zusammenhange besprochen werden. Den Lauf zwischen zwei Heiligtümern haben wir bei alÇafa und alMarva kennen gelernt; dieselben werden verknüpft durch den Reigen oder die Procession, die gewöhnlich um ein Heiligtum herum gemacht wird.

In alMuzdalifa wird die Nacht wachend verbracht; am 10. vor Tagesanbruch findet bei Fackelschein ein abermaliges Vuqûf statt, diesmal von kurzer Dauer zu bestimmter Frist. Dass das Vuqûf an einer einzelnen bestimmt abgegrenzten heiligen Stätte geschah, wird freilich auch hier wieder nach Kräften zu verwischen gesucht: „das ganze Muzdalifa ist Mauqif". Indessen ist dies Streben hier weit weniger gut gelungen. „Muhammed — so heisst es bei Vaqidi p. 428 — ritt von Arafa nach Gam' auf das Feuer zu, welches in alMuzdalifa angezündet war, und stieg nahe bei dem Feuer ab. Er lagerte dicht bei dem Feuer, dem Feuer auf Quzah, das ist der Berg und die heilige Kultusstätte (alMisch'ar alHarâm)." Die Brandstätte führt auf ein Brandopfer [1]), ein Holokautoma. Das Brandopfer ist immer ein Gemeinopfer; das Vuqûf ist die andächtige Assistenz der Gemeinde dabei, bis die Ceremonie vollendet ist. Der Name Quzah, der sich für das auf einem Hügel gelegene Heiligtum erhalten hat, gibt uns Aufschluss über den Gott, der dort angebetet wurde. Es ist der Gewittergott, der Hagelpfeile von seinem Bogen schiesst und ihn hernach in den Wolken aufhängt; der Regenbogen heisst im Arabischen der Bogen Quzahs [2]).

---

[1]) Das Brandopfer war sonst im arabischen Kultus sehr ungewöhnlich.

[2]) Tuch, DMZ. 1849 p. 200 sq. Tuch hat Quzah mit dem von Josephus Ant. XV 6, 9 erwähnten Κοζε gleichgesetzt, einem Gotte der Idumäer, dem die Ahnen des Kostobarus Priester waren. In Kostobarus steckt Qaus, nicht Quzah. Da jedoch Qaus Bogen ist und Quzah den Bogen führt, so könnte Quzah in der arabischen Periode an die Stelle des altedomitischen Qaus getreten sein. Näher liegt freilich der Zusammenhang von Qaus und Qais.

Nachdem die Igâza zur Beendung des Vuqûf gegeben ist, geht der Lauf von alMuzdalifa weiter nach Mina[1]) — noch vor Sonnenaufgang, um es nicht ebenso zu machen wie die Heiden, die erst bei Sonnenaufgang aufbrachen. Man passirt die zwei ersten Steinhaufen (Gamra) und wirft erst bei dem dritten sieben Steinchen. In Mina angelangt schlachtet man für sich und seinen Anhang; daher heisst der 10. Tag der Tag des Schlachtens[2]). Die Opfer von Mina sind gewöhnliche, private Mahlopfer; ein Vuqûf findet dabei nicht statt. Sie werden im Heidentum trotzdem an einer bestimmten Stelle geschlachtet sein, sei es bei der dritten Gamra oder bei den gewöhnlichen Opfersteinen. Im Islam heisst es: ganz Mina ist Opferplatz. Auf die Schlachtung der Opfertiere folgt die Harschur, das Zeichen der Erfüllung des Gelübdes und der heiligen Pflicht. Damit tritt man aus dem geweihten Stande (Ihrâm), der allerhand Enthaltungen auferlegt, zurück in den profanen (Ihlâl) und darf sich nun erlauben, was man sich bisher hat versagen müssen.

Der Islam hat dafür gesorgt, dass Mekka, wie der Ausgangspunkt der Feier vor Arafa, so auch ihr Endpunkt nach Mina geworden ist. Die heiligen Pflichten des Hagg sind mit der Schlachtung und der Harschur zu Mina doch noch nicht erfüllt; man muss auch noch nach Mekka gezogen sein und dort den Tavâf gemacht haben. Jedoch geschieht der Lauf dahin nicht gemeinschaftlich, sondern, ebenso wie die Reise nach Arafa am 8. Tage, einzeln und beliebig; mit der Gemeinsamkeit fehlt die festliche Art. Es ist auch nur eine Digression; denn hernach kehrt man sofort zurück nach Mina, und Mina bleibt der Ort der Feier für den 10. Tag und für die folgenden. Endlich ist es ein vollkommener Widerspruch, dass man mit der Harschur des Gelübdes quitt ist und aus dem geweihten Zustande wieder in den profanen übergeht, und dass man dann doch noch notwendige heilige Pflichten zu erfüllen hat, und zwar in profanem Zustande. Aus alle dem erhellt, dass wir es hier mit einer wenig stilvollen islamischen Korrektur zu tun haben, wodurch der Lauf von Arafa bis nach Mekka verlängert

[1]) Machlafa Hudh. 203,12 schol. Weit gewöhnlicher alMuhaççab.

[2]) Dieser Tag, der يوم الاضحى, wird auch von denen, die nicht am Hagg teilnehmen, im ganzen Gebiet des Islam als Opfertag begangen, etwa so wie einst, zu einer gewissen Zeit, das Passah bei den Juden.

wird und die Ka'ba zum Ziel erhält statt des Heiligtumes von Mina. Natürlich wird es oft genug auch im Heidentum vorgekommen sein, dass die Pilger, nach vollendetem Hagg, die Ka'ba besuchten und den Umgang um sie machten; aber das gehörte nicht als notwendiger Bestandteil zum Hagg, sondern war eine Sache für sich.

Der 11. 12. und 13. Dhu lHigga sind die drei Tage von Mina (Vaqidi p. 340 Anm. 3. Hamasa 560,10), an denen der Ritus des Steinwerfens wiederholt wird und zwar bei allen drei Haufen. Im Übrigen sind es Tage der Lust, des Essens und des Trinkens (Agh. XV 27,23), wo man der wieder erlangten Freiheit nach der langen Karenz sich freut, das Leben geniesst und lebhaften Verkehr mit einander treibt. Sie heissen auch Ajjâm alTaschrîq, die Tage, wo man das geschlachtete Fleisch, welches man nicht verzehren kann, in Streifen geschnitten trocknet, damit es sich halte. Besondere Namen für jeden einzelnen Tag, die jedoch ganz ungebräuchlich sind und vielleicht auf gelehrter Erfindung beruhen, werden Agh. XVII 27,30 sq. angegeben. Nach diesen drei Tagen erfolgt der Aufbruch (nafr) oder die Rückkehr (çadar)[1]).

Im Gegensatz zu den ثلث منى wird sehr häufig von den أيّام العشر geredet[2]). Das sind die vorhergehenden Tage des Hagg am 9. und 10. Dhu lHigga. Aber der Name al'Aschr, die zehn Nächte, weist darauf hin, dass die heilige Zeit des Hagg ursprünglich vom ersten Tage des Monats gerechnet ist. Noch späterhin ging der Ihrâm für die Mekkaner mit dem Neumond des Dhu lHigga an[3]). Von Nâçiri Chosrau erfahren wir, dass auch die Zeit der 'Umra mit dem Neumond des Ragab begann[4]). Ebenso war die erste De-

---

[1]) Die Namen tarvija und çadar könnte man versucht sein mit der bei Diodor 3,43 bezeugten Sitte in Verbindung zu bringen, dass die Pilger bei ihrer Rückkehr heiliges Wasser mit heim nahmen.

[2]) Ham. 19,30. Hudh. 248,2. Vaqidi p. 340 n. 4 V. 2. Agh. III 169,3. IX 131, 22. 24. XIV 82,28. Wie die acht Tage des Hagg gerechnet werden, von denen Agh. I 127,31 sq. die Rede ist, weiss ich nicht. Vielleicht 8—14; das sind zwar nur sieben, aber die könnten acht genannt werden. Auch die zehn brauchen nur neun zu sein.

[3]) Das ist schwerlich eine Neuerung, die erst durch den Chalifen Umar eingeführt wurde, sondern die alte Sitte. Der Sprachgebrauch beweist es.

[4]) Vgl. Agh. VII 173,8. XIV 149,14. XVI 98,3.

kade des Muharram einst eine abgeschlossene Zeit, deren Heiligkeit im neunten oder zehnten Tage gipfelte [1]).

Eine Verschmelzung des Hagg mit der Umra ist im Islam nicht vollzogen, die Verschiedenheit der Namen ist geblieben und damit auch die Verschiedenheit der Sache. Es besteht aber die Neigung, dem Hagg eine Umra anzuhängen, um ihn auch durch dies Mittel mit Mekka zu verketten [2]). Muhammed selber ging auf der Musterwallfahrt des Jahres 10 mit dem Beispiel voran. Er beging die Umra vor dem Hagg — wie Snouck nachgewiesen hat, aus einem ganz besonderen, für seine Getreuen höchst ärgerlichen Grunde, nämlich um nach vollbrachtem Gelübde der Umra vorläufig aus dem durch das Gelübde auferlegten Stande der Abstinenz herauszukommen, geschwind seine Lust zum Weibe zu stillen, und dann wieder in den Ihrâm, diesmal für den Hagg, einzutreten. Vielleicht um eben diese Möglichkeit auszuschliessen, wird jetzt die Umra lieber nach dem Hagg verrichtet. Wir haben bereits gesehen, dass man sich zu diesem Zweck aus dem heiligen Gebiet erst wieder heraus begeben muss, um von auswärts zu beginnen. Es zeigt sich auch darin, dass die Umra mit dem Hagg, und der Hagg mit der Umra in keiner inneren Verbindung steht.

Die Bedeutung des Hagg, der Märkte und Mekka's.

Dass der Hagg eine grosse Anziehungskraft auf ganz Arabien ausübte, steht ausser Zweifel. In der Poesie wird alMu'arraf und Ilâl (BHischam 77,12. Agh. XIX 74,14. Nab. 17,22. 19,4), häufiger Mina und alMuhaççab (Ham. 715 v. 6. 524,5) erwähnt. Mar'alqais (4,12) redet von dem wunderbaren Anblick, wenn die versammelten Wallfahrer in alMuhaççab am Schlusse des Festes plötzlich nach allen Seiten aus einander stieben. Solche Zeugnisse bleiben freilich doch vereinzelt. Mehr bedeutet es, wenn Muhammed, um einem Manifest oder einem Gesetz die grösste Publicität zu geben, es beim Hagg proklamiren lässt oder selber proklamirt, „damit es die Anwesenden den Abwesenden weiter sagen", wie die alte Formel lautet. Schon vorher, in den letzten Jahren der mekkanischen

[1]) Vgl. Gauhari unter عشورى.

[2]) Im Heidentum soll das verboten gewesen sein (Buchâri, Ajjâm alGâhilijja init.; II 257,12 der Bulaqer unvokalisirten Ausgabe von 1289).

Periode, hatte er diese Gelegenheit benutzt, um sich, nachdem ihn die Seinen verworfen, den Stämmen der Araber als Prophet vorzustellen (BHischam 350,7), und dabei die hernach so folgenreiche Verbindung mit den Medinern angeknüpft, die sich besonders lebhaft am Hagg beteiligt zu haben scheinen. Auch im Heidentum wurde der Hagg zu öffentlichen Ansagungen benutzt, die eine möglichst weite Verbreitung finden sollten. Der Qalammas von Mekka gab es der Versammlung von ʿArafa kund und zu wissen, wenn im kommenden Jahre ein Monat eingeschaltet werden sollte (BHischam p. 31 sq.).

Von einer gleichmässigen Beteiligung der arabischen Stämme kann freilich nicht die Rede sein, so wenig wie von einer gleichmässigen Auffassung und Ausübung der durch das Pilgergelübde auferlegten heiligen Pflichten. Die Überlieferung betrachtet es als Ausnahme, dass die Tajji und die Chathʿam den Hagg nicht mitmachten; wahrscheinlich gilt es ihr dabei als selbstverständlich, dass die nichtnomadischen Südaraber überhaupt nicht in Frage kommen können. Einen besonderen engeren Kreis unter den Festgenossen bildeten die Hums, eine Gruppe von Stämmen, die mit den Quraisch in religiöser Verbindung gestanden zu haben scheinen: denn eine klare Vorstellung kann man sich aus den traditionellen Angaben nicht machen[1]). Im übrigen hören wir bei Gelegenheit des Hagg nicht von Unterschieden zwischen Mudar und Rabîʿa, Qudâʿa und ʿAzd (BHischâm 281—283). Natürlich beteiligten sich die nächstwohnenden Stämme am zahlreichsten, jedoch scheinen andere, die weit entfernt wohnten, durch die Wallfahrt die Erinnerung an eine ältere Heimat, in der Nähe des heiligen Gebietes, gepflegt zu haben, wie z. B. die Tamîm[2]). Im allgemeinen kam, wer Lust hatte. Man wird gut tun, die Beteiligung weder als Pflicht noch als Recht aufzufassen; es herrschte vollkommene Freiheit.

Die Meinung, dass der Hagg von Arafa schon in heidnischer Zeit einzig in seiner Art gewesen sei, steht unter dem Druck isla-

[1]) Snouck p. 137 sq. Die politischen Verbündeten der Quraisch heissen nicht Hums, sondern Ahâbîsch. Die Ahâmis, die Ham. 283 v. 1 gemeint sind, scheinen trotz dem Scholion mit den Hums nichts zu tun zu haben. Es gab ein Geschlecht Ahmas unter den Bagîla. Hums ist Plural von Ahmasij.

[2]) Das Grab Tamims war in Marr alTzahrân. Die Tamim hiessen Gâlijat alʿArab, weil sie wegen Hierosylie durch eine Verbündung von Stämmen aus dem heiligen Gebiete vertrieben waren (Agh. VIII 189. XIX 10 sq.).

mischer Vorstellungen. Wir haben gesehen, wie manche Kultusstätten es in Arabien gab, und jede hatte wol ihre jährliche Hauptfeier mit grossem Hagg und Tahlîl. Die Teilnahme daran mag vielfach beschränkt gewesen sein, aber hie und da war sie auch sehr ausgedehnt, zum Beispiel an Orten wie Gurasch und Tabâla[1]), auch Kâtzima (Agh. XI 137,8). Die Allgemeinheit des Gottesfriedens in den heiligen Monaten setzt nur voraus, dass die Feier überall zur selben Zeit begangen wurde, nicht dass sie nur an einem einzigen Orte begangen wurde. Es ist etwas eilfertig, wenn man die Nachrichten bei Prokop, bei Nonnosus, und sogar bei Diodor, über arabische Festzeiten und Festorte, sofort auf den Hagg bei Mekka bezieht. Auch der Monatsname Αγγαθαλβαειθ bei Epiphanius (die Festfeier um das Haus) weist durchaus nicht notwendig auf Mekka. Das lag für die Araber in der Arabia Provincia oder in der Palaestina Tertia gar zu weit ab; es gab sicher auch in dortiger Gegend mehr als ein heiliges Haus, welches für die Umwohner das heilige Haus war.

Die muslimischen Gelehrten denken natürlich immer an den Hagg bei Mekka, wo von Festfeier, Festopfer und Festgebräuchen die Rede ist. Sie scheuen sich auch nicht vor kleinen Fälschungen. Zwei Beispiele der Art sind bereits in dem Artikel über alUqaiçir angeführt. Ein Vers Zuhairs lautet nach Ibn alKalbi (Jaqut I 340, 11): „ich schwöre feierlich bei den Opfersteinen von Uqaiçir und bei dem Orte, wo die Vorderhäupte und die Läuse abgeschabt werden". Statt dessen liest alAçma'î (Ahlwardt 14,6): „ich schwöre feierlich bei den Lagern von Mina und bei dem Orte, wo die Vorderhäupter und die Läuse abgeschabt werden". Ebenso ist alUqaiçir aus einem anderen Verse herauskorrigirt, damit die religiöse Harschur, die darin erwähnt wird, auf Mina bezogen werden kann, als ob der Ritus, die durch das Hagggelübde geweihten Hare nach vollbrachtem Opfer abzuschneiden, ausserhalb von Mina ganz undenkbar wäre (Tag al'Arus III 490 vgl. mit Jaqut I 340sq.). Noch ein drittes Beispiel will ich hersetzen. In dem Verse Agh. XIX 128,7 schwört 'Âriq, der berühmte Tâit, bei den Lagern von Mina, oder nach Rasmussen Additamenta 56,4 (des arabischen Textes) bei der Kiesebene von Mina. Nach Hamasa 761 v. 4

[1]) Den Namen تبالة الحجاج hat es aber nicht von den Pilgern, sondern von Haggâg.

dagegen schwört er nur bei dem Festopferzuge, dessen Kamele gezeichnet sind. Das ist ohne Zweifel das Richtige; Abu Tammâm ist für den Divan Tajji die beste Autorität; auch wird berichtet, dass die Tâiten am mekkanischen Hagg nicht teil nahmen. Aber die als Festopfertiere gezeichneten Kamele mussten ja doch nach Mina, dem einzigen im Islam dafür bestimmten Ort; es war also ein Schwur bei jenen genau so viel als ein Schwur bei diesem.

Die Wallfahrt zieht Verkehr nach sich, zu dem Pilger gesellt sich der Händler (Agh. XI 137,8). In der Nähe der Haggstrecke befanden sich mehrere Märkte, die nur während der heiligen Zeit offen waren (mavâsim)[1]). Es waren ebenfalls ursprünglich Heiligtümer, aber ihre religiöse Bedeutung trat sehr zurück hinter ihrer Anziehungskraft als Verkehrsstätten. Maganna scheint am wenigsten bedeutet zu haben, Dhu lMagâz, dicht bei Arafa, tritt mehr hervor[2]), am berühmtesten ist ʿUkâtz. In welcher Beziehung sie zum Hagg standen, lässt sich schwer sagen; wenn sie in religiöser Hinsicht durch ihn in den Schatten gestellt wurden, so hatten sie in anderer Hinsicht den grössten Vorteil von seiner Nähe. Der Tag von ʿArafa scheint eine gewisse centrale Bedeutung für die ganze heilige Zeit gehabt zu haben. Der Ausdruck „die Monate von alMuʿarraf" kommt in dem Sinne vor, dass darin auch die Messe von Ukâtz einbegriffen wird (Agh. XIX 74,14).

Es wird angegeben, dass die in jener Gegend sich drängenden Märkte und Feste genau auf einander gefolgt seien: am 1.—20. Dhu lQaʿda die Messe von Ukâtz, am 21.—29. die von Maganna, am 1.—8. Dhu lHigga die von Dhu lMagâz, am 9. und 10. der Hagg, und endlich am 11.—13. die Messe von Mina. Das wäre natürlich eine nicht durch Zufall entstandene, sondern mit Absicht und Kunst eingerichtete Reihenfolge. Die Mekkaner konnten ein Interesse haben ein solches Kartell herzustellen; sie haben auch sonst, bei der Ordnung des Festkalenders, die Hand im Spiel gehabt. Ohnehin hatten die Araber die Neigung, benachbarte Feiern in einen

[1]) Die Märkte scheinen überhaupt an heiligen Stätten, und immer zur heiligen Zeit, gehalten zu sein: wie Gurasch, Tabâla (= alʿAblâ Agh. III 36, 17. XV 153,24), Dumat alGandal, so wol auch Hagar (VIII 77,26), Hubâscha, Badr, Kâtzima (XI 137,8).

[2]) Nab. 23,14 sqq. BHischam 274,19. Agh. IX 178,21. XI 79,13. 80,2.

Kranz zu verbinden. Wir werden später sehen, dass es auch aus anderen Gründen probabel ist, dass einmal eine tief eingreifende Verabredung stattgefunden hat, wodurch die Märkte und Feste bei Mekka in Beziehung und Folge gebracht sind. Nur dass die Folge so auf den Tag geklappt hat, wie die Tradition behauptet, ist doch nicht recht glaublich. Statt von acht Tagen in Dhu lMagâz ist bei Nabigha 23,17. Agh. XVI 64,3 nur von drei Tagen die Rede.

Die Messe von Ukâtz war nach Agh. XIX 75,10 sq. im Anfang des Dhu lQa'da[1]) und blieb im Gange, mit Kauf und Verkauf, bis zum Eintritt des Hagg; sie wurde betrieben auf einer Strecke von zehn Milien zwischen álTâif und alNachla. Sie bildeten den Höhepunkt altarabischen Lebens und Treibens. Hier kamen unter dem Schutze des Gottesfriedens die Stämme und Geschlechter zusammen, die sonst abgeschlossen für sich lebten und nur binnen ihrer eigenen Grenzen Friede und Sicherheit kannten. Internationale, staats- oder völkerrechtliche Geschäfte wurden hier abgemacht, Tribut dargebracht (Agh. IV 136,18 sqq. X 12,9 sqq.), Waffenruhe für die Dauer einer dürren Zeit (XIV 39,11 sqq.) oder auch ein Kampf übers Jahr verabredet (XIX 76,19. 78,19. 26 vgl. Vaqidi p. 169), Achtserklärung des Geschlechts erlassen gegen einen Übeltäter, für dessen Schulden und Frevel es nicht länger die Verantwortung, anderen Geschlechtern gegenüber, übernehmen wollte (XIII 2,7). Daneben entwickelte sich ein lebhafter Verkehr zwischen den Einzelnen, in bunter, eigentümlicher Weise, nach allen Richtungen hin. Es war die einzige Gelegenheit, wo die Mitglieder verschiedener Stämme sich furchtlos und frei durch einander bewegen und in Beziehung treten konnten. Händler und Gewerbtreibende, darunter besonders Schmiede und Rossärzte, haben ihre Buden aufgeschlagen; sie bezeichnen wol ihren Stand durch Fahnen, und die liederlichen Dirnen machen es ihnen nach. Gefangene werden verkauft oder auch gelöst und frei gebeten, Erkundigungen eingezogen über Verschollene und Vermisste, man beschwört feierlich bei Gott die Wissenden zu sagen was sie wissen, man appellirt an die Freigebigkeit und die Hilfsbereitschaft von Freund und Feind[2]). Bekanntschaften werden

---

[1]) Hie und da wird gesagt, sie sei in dem (singular.) heiligen Monate gewesen Agh. XVIII 135,12. XIX 105,3. Das scheint sorglos ausgedrückt zu sein.

[2]) Hamasa 387 sq. Agh. X 148 sq. Ich habe weiter keine Beispiele zur Hand; wer einigermassen belesen ist, wird mit allem bekannt sein.

gemacht, Liebschaften angesponnen zwischen Angehörigen verschiedener Stämme, die sich sonst nicht leicht zu sehen kriegen. Eltern bringen ihre Töchter mit auf den Markt, Werbungen werden vorgetragen, Verlobungen geschlossen (Agh. VIII 80sqq. IX 82,3sqq. X 145sq. XVIII 160sq. XIX 105,3). Ausserordentliche Zwischenfälle gehören auch mit zur Charakteristik. Der Tamimit Sulaik kam im heiligen Monat nach Ukâtz, lief faselnackt unter der Menge herum und rief: wer mir die Wohnsitze seines Volkes beschreibt, dem beschreibe ich die Wohnsitze meines Volkes. Ein Muradit liess sich anführen und beschrieb ihm genau die Wohnsitze gewisser Familien von Murâd: Sulaik machte ihm dagegen Wind vor, verwertete aber die erlangten geographischen Kenntnisse im nächsten Jahre durch einen Raubzug in das Gebiet der Murâd (Agh. XVIII 135sq.). An Neckereien und Reibungen dieser Art fehlte es in der grossen Versammlung durchaus nicht; die Araber müssten keine Araber sein, wenn es anders gewesen wäre. Der Fagârkrieg zwischen den Havâzin und den Kinâna entstand durch solche Anlässe. Ein Kinanit streckte prahlerisch die Füsse vor sich aus; ein Mann von den Havâzin, den seine Prahlerei ärgerte, hieb ihm das Knie ab. Das war der erste Streich. Dann heftete ein junger Kinanit einer spröden Schönen von den Havâzin die Schleppe unvermerkt an den Rücken, so dass sich ihr Hinterer entblösste als sie aufstand — ein beliebter arabischer Scherz. Endlich bot ein Havazinit seine Schuldforderung an einen Kinaniten, der nicht zahlen wollte, um einen Affen feil[1]). Zu mehrerer Deutlichkeit, um keinen Zweifel zu lassen was für ein Tier er meinte, wies er dabei einen lebendigen Affen vor, den er mit sich führte; die Kinâna aber nahmen das übel und töteten den Affen. Das schlug dem Fass den Boden aus (Agh. XIX 74,4—30).

Am meisten wurde die Aufmerksamkeit und die Teilnahme der Menge gefesselt durch wetteifernde Leistungen aller Art, die in Ukâtz zum besten gegeben wurden[2]). Wer sich produciren will, der producirt sich hier. Die Dichter tragen ihre Verse vor, angehende Talente unterwerfen sich dem Urteil eines Meisters (Agh. VIII 194sq. IX 163,4sq. Nab. 10,3). Eine Frau, die Vater und

---

[1]) Vgl. Hamasa 443,6.

[2]) Der technische Ausdruck dafür ist muvâama Agh. XVIII 210,14. 15. XIX 5,28. 30. XX 9,20sqq. 18,23sqq.

Brüder verloren hat, klagt ihren Jammer in schönen Versen und beansprucht die unglücklichste Frau unter den Arabern zu sein; der Anspruch wird von einer anderen bestritten, die ein grösseres Recht auf jenen Titel zu haben vermeint (Agh. IV 34,27 sqq.). Ehrgeizige grosse Herren verschwenden ihr Vermögen im Traktiren der Menge, um in den Ruf der Freigebigkeit und unerschöpflichen Reichtums zu gelangen. Andere renommiren in anderer Weise; jener Kinanit streckte die Beine vor; ein Quschairit setzte sich selber auf einen Haufen Kleider, den ein anderer als Tribut empfangen hatte, und rief dazu: rühr mich an wer Mut hat! bis er sich plötzlich auf den Rücken gelegt und bei den Füssen heruntergeschleift fühlte (Agh. IV 136,17 sqq.). Das einfachste und gewöhnlichste Mittel Aufsehen zu erregen ist, dass ein Stamm in möglichst grosser Zahl, ein Fürst mit möglichst stattlichem Gefolge erscheint[1]), damit es heisst: das sind die Matadore der Messe, und alle Welt davon redet. Denn in Ukâtz wird das Renommee festgesetzt. Für Leute, die sich blamirt hatten, war es nicht geraten, hier zu erscheinen, wollten sie nicht in die Erde versinken vor Scham über die Schimpf- und Spottlieder, die auf sie herunter hagelten (Hudh. 179,3). Wer hier gezeichnet wurde, der war gezeichnet für ganz Arabien; auch der Wert der Personen wurde auf diesen Märkten tarifirt (Hamasa 666 v. 3).

Zu den Märkten des Hagg kann man mit gewissem Rechte auch Mekka rechnen. Die Überlieferung schwankt bisweilen, ob sie einen Vorgang, der sich auf einem Mausim zugetragen hat, nach Dhu lMagàz und Ukâtz oder nach Mekka verlegen soll (Agh. IX 178,21. 28. 182,31 sq. XIX 105,3); es hätte hier so gut wie dort sein können, die Gelegenheit war die gleiche. Die Stadt verdankt ihre Entstehung, in einer von kahlen Felsen begrenzten Einöde, ohne Zweifel ihrem Heiligtum, welches seinerseits vielleicht wegen des Brunnens Zamzam an dieser Stelle gegründet ist. Die islamische Tradition macht indessen zu viel aus der Verehrung der Ka'ba durch die heidnischen Araber und wendet dabei zum teil falsche Mittel an, wenn sie jedes Bait Allah und Rabb alBait auf die Ka'ba deutet und den entferntesten Stämmen den Schwur beim Herrn der Ka'ba in den Mund legt[2]). Immerhin war freilich

[1]) aber ohne Waffen. Die Waffen werden während der Dauer der Märkte und des Hagg irgendwo niedergelegt Agh. XIX 76,7 sqq.

[2]) Agh. IV 150,30. 151,17 in Prosa. Anders liegt die Sache Nab. 5,37.

das alte Haus ein ehrwürdiges und weit und breit geehrtes Heiligtum, von dessen Bedeutung schon der gewaltige Umfang des Haram Zeugnis gibt. Es hatte eine wechselvolle Geschichte hinter sich, mehrere Stämme hatten es nacheinander in Besitz gehabt, oder versucht es in Besitz zu bekommen. Eine alte Beziehung sogar der fernen Kalbiten zu der Ka'ba, die in der Tradition angedeutet wird, scheint durch die Namen Hubal, Isaf und Nâila, die sich bei jenem Stamme finden, erwiesen zu werden; ebenso eine Beziehung der Chazrag von Medina durch die Namen Isâf und Nahîk. Aber wichtiger als das eigene Heiligtum war auch für Mekka die Nähe des Hagg; mag man die Anziehungskraft der Umra noch so hoch anschlagen, mit der des Hagg kann man sie doch nicht gleichsetzen.

Was hatte nun Mekka voraus, etwa vor Ukâtz? Auch Ukâtz besass sein Heiligtum, wenngleich wie es scheint kein so berühmtes, und die Nähe des Hagg kam der Frequenz in Ukâtz ebenso zu gut wie der Frequenz von Mekka. Aber in Mekka entwickelte sich eine bedeutende Stadt, die übrigen Märkte blieben leere Nester, die sich nur zur Zeit der Messe füllten. Zur Zeit der Messe erstreckte sich das Gedränge in Ukâtz zehn Milien lang, sonst war es ein toter Flecken. Gerade dadurch freilich war es, als gänzlich neutraler Boden, für den internationalen Verkehr geeigneter als Mekka; niemand war hier Herr im Hause so wie dort die Quraisch, jedermann fühlte sich gleich berechtigt und niemand brauchte sich zu geniren. Das ist aber nur der Ausdruck der gänzlichen Bedeutungslosigkeit von Ukâtz als Gemeinwesen.

Mit dem Verfall des sabäischen und himjaritischen Reichs scheint Mekka die grösste und mächtigste Stadt in Arabien geworden zu sein. Schon vor dem Islam muss der Kalender von Mekka Kurs durch den grössten Teil von Arabien gehabt haben [1]). Der Kampf des Islam um die Herrschaft in Arabien war ein Kampf mit Mekka, mit dem Falle von Mekka war er entschieden, Arabien folgte nach (BHischam 933,5 sqq.). Unter heiligem Schutze hatte sich hier eine allgemeine Rechtssicherheit ausgebildet, die unerhört war in Arabien, wo das Recht sonst nicht weiter geht als der

Zuh. 14,6. 16,16. Ham. 646,22 in Versen: sicher ist man auch da nicht. Es ist immer möglich, dass Ka'ba noch appellativisch gebraucht werden konnte.

[1]) BHischam 31,2. Vielleicht ist auch die arabische Woche mekkanisch BHischam 290,15 schol. 324,3.

Stamm und nur durch Klientel über diese Grenze erweitert werden kann. Kein Fremder brauchte hier einen Pass, keiner bedurfte des Schutzes eines einheimischen Patrons (Agh. XVI 20. 63,16sqq.), jeder war in dieser Freistatt Gottes sicher, und wenn ihm Unrecht und Gewalt geschah, so fand er immer jemand, der für ihn eintrat. Es liegt auf der Hand, wie sehr das dem Handel zu gut kommen musste, auf dem die Blüte der Stadt beruhte. Seinerseits trug wiederum der Handel, durch die Welt- und Menschenkenntnis, die er mit sich brachte, mächtig zur Hebung der Kultur bei. Wir treffen in Mekka eine Fernsicht des Interesses, einen klugen Gemeinsinn wie sonst nirgend in Arabien; im auffallendsten Gegensatz namentlich zu Medina. Obwol auch in Mekka grundsätzlich das Geschlecht autonom war, so geht doch das Interesse der Stadt vor; die Gesamtheit versteht es meisterlich, einen moralischen Druck auf widerspenstige Glieder auszuüben, ohne je blutige Zwangsmittel anzuwenden. Es gibt hier Autorität; einsichtige Geschlechtshäupter haben mehr zu sagen wie gewöhnlich, man spürt etwas von aristokratischer Erbweisheit. Anfänge einer wirklichen städtischen Organisation zeigen sich, klein im Vergleich zu klassischen Analogien, aber sehr bemerkenswert in Arabien.

Die Mekkaner verstanden es aus ihren heiligen Ressourcen weltlichen Gewinn zu ziehen. Das Wichtigste ist, dass sie auch die auswärtigen Märkte ringsum für sich zu fruktificiren wussten. Von den Messen der Nachbarorte schöpften sie das Fett ab. Mina, Maganna, Dhu lMagaz, und nicht zum wenigsten Ukâtz waren gleichsam Aussenstationen des Handels von Mekka. An allen diesen Orten finden wir die Quraischiten, sie hatten das Geschäft in der Hand. Welches Ansehen sie genossen, ersieht man daraus, dass die Waffen, die während der Märkte und des Hagg abgelegt werden mussten, bei einem Quraischiten deponirt zu werden pflegten. Die Havâzin hatten bei der Messe von Ukâtz ihre Waffen dem Abdallah b. Gud'an in Verwahr gegeben, als sie mit den Kinâna in Fehde gerieten; Abdallah rechtfertigte ihr Vertrauen und gab ihnen die Waffen zurück, obgleich sie sie gegen sein eigenes Volk [1]) brauchen wollten.

Weder die Ka'ba noch der Hagg haben Mekka gross gemacht, sondern die Quraisch, die es besser als andere verstanden aus ihrem

[1]) Quraisch gehört zu Kinâna.

eigenen Quell zu schöpfen und benachbarte Wasser in ihre Kanäle zu leiten. Dozy hat vermutet, dass Mekka eigentlich eine jüdische Gründung sei, ohne dafür freilich irgend welche stichhaltige Beweise vorzubringen. Wenn es aber auch ganz sicher ist, dass die Quraisch in Mekka Vorgänger gehabt haben, so ist es doch ihr Verdienst, auf den vorhandenen Grundlagen weiter gebaut zu haben. Die Bedeutung von Mekka war weniger religiöser als politischer Natur, die Stadt zeichnete sich nicht so sehr durch ihre Heiligkeit aus wie durch die Macht und Überlegenheit ihrer Bewohner. Der Einfluss der Quraisch reichte weiter und ging tiefer als die Anziehungskraft der Ka'ba. So war es vor dem Islam, so ist es im Islam geblieben, so lange das Reich ein arabisches Reich war. Die Quraisch hatten schon im Heidentum die Schule durchgemacht, welche sie befähigte, das Regiment über die Araber zu führen in der Zeit als die Araber die Welt beherrschten. Sie hörten damals auf Mekkaner zu sein, aber sie blieben Quraischiten.

Die ursprüngliche Zeit der Feste und der Kalender.

Es ist für die vergleichende Religionswissenschaft nicht unwichtig festzustellen, in welche Zeit des Jahres die Festmonate der Araber gefallen sind. Das führt aber mit Notwendigkeit auf die weitere Frage nach dem arabischen Kalender überhaupt. Die Frage liegt ziemlich einfach und ist nur durch den Staub, den die Gelehrten darüber aufgewirbelt haben, nutzlos verdunkelt worden.

Die Araber haben gewiss ursprünglich in verschiedenen Gegenden verschiedene Kalender gehabt, wie uns denn auch verschiedene Monatsnamen überliefert sind [1]). Aber schon vor dem Islam ist durch den ausgleichenden und einigenden Einfluss des grossen Hagg der mekkanische Kalender wenigstens in dem mittleren Hauptteile von Arabien zur Herrschaft gelangt. Nur dieser mekkanische Kalender soll uns hier beschäftigen, weil wir von ihm allein näheres wissen. Wenn also im Folgenden von altarabischem Jahr die Rede ist, so ist darunter das altmekkanische Jahr zu verstehen.

---

[1]) Vgl. Lane unter نسؤ. Noch während des Islam ist der Name Nâgir in Gebrauch Agh. XI 106,5. Alqama 6,2. Farazdaq 1,2. Über die sabäischen Monatsnamen s. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler p. 51.

Das altarabische Jahr war ein Sonnenjahr, sollte es wenigstens sein. Das versteht sich eigentlich von selber, da es im Begriff der Sache und in der Natur der Dinge liegt; trotzdem sind Beweise nicht überflüssig. Die Monatsnamen sind, soweit sie durchsichtig sind, Jahreszeitsnamen[1]), hergenommen von Hitze, Kälte, Wachstum. Sie decken sogar manchmal zwei Monde, sind also in diesem Falle deutlich nicht von Haus aus auf Monate gemünzt. Das erste Halbjahr hat nur zweimondliche Monate, wenn wir statt des adjektivischen Epitheton alMuharram den wahren alten Namen Çafar[2]) restituiren: Çafar I und II, Rabîʿ I und II, Gumâdà I und II. Entscheidend ist die Schaltung, die immer und überall nur den Zweck hat, die zwölf Mondumläufe mit dem Erdumlaufe, d. h. mit dem Sonnenjahre auszugleichen. Muhammed führte im Jahre 10 eben dadurch das sogenannte Mondjahr — contradictio in adjecto — ein, dass er die gelegentliche Einfügung eines Schaltmonats als einen willkürlichen Eingriff in die natürliche Gottesordnung verbot.

Muhammed hätte das natürlich nicht tun können, wäre die vorislamische Jahresrechnung fest und vernünftig gewesen. Sie war

---

[1]) Es gibt daneben noch andere, umfassendere Jahreszeitnamen., z. B. Çaif Frühsommer, Qaitz Spätsommer, Charîf Herbst, Schitâ Winter. Für gewisse Jahreszeiten kommt der Ausdruck Façl vor (Agh. II 22,3. VI 187,23).

[2]) Muharram ist appellativisch und bedeutet bloss sacer, auch der Ragab kann so genannt werden und wird so genannt Hamasa 18,27. 775 v. 5, wo der Gumâda vorangeht. Erst im Islam soll der Çafar I den Namen alMuharram bekommen haben, s. Ibn Abbas bei Buchari II 257,12 der Ausgabe von 1289, im Anfang des Bâb Ajjâm alGâhilijja, und Ibn Duraid bei Gauhari s. v. صفر vgl. BHischam 155,17 mit 767,9. Der hudhailitische Dichter Abu Dhuaib redet von den beiden Monaten des Çafar (Tag alʿArus III 345,2), und als Semesteranfang kommt Çafar neben Ragab noch vor in dem Vertrage Muhammeds mit den Christen von Nagran (Baladh. 64,3 vgl. Vaqidi p. 20. 405). Als Jahres- oder Semesteranfang wird Çafar unter Umständen geradezu für Jahr gesetzt, in den alten Versen BHischam 767,16 Nab. 11,1 — geradeso wie Ragab, dem er auch in dieser Beziehung entspricht (Agh. I 59,8 vgl. 19. VI 84,11 Arabb. Provv. II 92 No. 52). Die muslimischen Gelehrten deuten den alten Sprachgebrauch so, dass in diesem Fall, wenn alMuharram Çafar genannt werde, der erste Monat seines heiligen Charakters beraubt werden sollte. Das sei eben die Schaltung gewesen: sie verstanden nichts von der Schaltung (BHischam p. 30). Möglich aber ist, dass der Name alMuharram dem Monate, der auf den zwölften folgt, eben deshalb gegeben ist, um zu verbieten, dass er im Fall der Schaltung als dreizehnte Lunation noch zu dem alten Jahre geschlagen wurde.

in der Tat sehr willkürlich und schwankend. Die Araber verstanden es nicht, Jahr und Monde in das richtige Verhältnis zu setzen; sie fuhren mit ihren Monaten wild durch die Jahreszeiten herum, so dass die Bedeutung ihrer Namen gar nicht mehr zu der Zeit passte, in die sie wirklich zu liegen kamen. Aus gelegentlichen Angaben der Geschichte Muhammeds in Medina[1]) erhellt, dass damals das erste Halbjahr im Frühling, das zweite im Herbste begann; wir wissen genau, dass im Jahre 10 der Flucht der 1. Muharram auf den 9. April, der 1. Ragab auf den 3. Oktober fiel. Damit war der ursprüngliche Sachverhalt so ziemlich auf den Kopf gestellt, Gumâdà d. h. der Winter fiel in den heissesten Sommer, und da man fortfuhr mehrere Monatsnamen auch als Jahreszeitsnamen zu gebrauchen, so entstand eine unangenehme Homonymie, und man hätte von Rechtswegen dabei sagen müssen, ob man den Monat oder die Jahreszeit meinte[2]).

Die ursprüngliche Lage der Monate lässt sich am leichtesten bei dem ersten Halbjahre ermitteln, weil hier die Bedeutung der Namen sich am besten erkennen lässt. Für die Jahreszeit Çafar gibt der Tag al'Arûs III 345 sq. reiche Beispiele; es werden Kräuter nach ihr benannt, die darin wachsen, Tiere, die darin geworfen werden, Regen, die darin fallen. Sie fällt um die Herbstnachtgleiche, in den Charîf. Gumâdà kommt oft in der alten Poesie vor und bezeichnet immer die schlimmste Winterkälte, die teure Zeit, in der die Armen vom Reichen durchgefüttert werden müssen; beliebt ist namentlich die böse Nacht im Gumâdà, wenn die Hunde nicht bellen, die Schlangen in ihren Löchern bleiben, die sonst des nachts unterwegs sind, und der Wanderer sehnlich nach einem gastfreundlichen Feuer ausschaut. Rabî' begegnet noch weit öfter als Gumâda, aber gewöhnlich in einem etwas vagen, sehr allgemeinen Sinne, nämlich für Regenzeit überhaupt. Man kann Rabî' mit

---

[1]) Vgl. Vaqidi p. 15 sqq. Zu den dort gesammelten Daten lässt sich noch hinzufügen das Zusammentreffen von Hudaibija mit dem Tode Chosraus II. 29. Febr. 628 (Nöldeke's Tabari 303 [1]), die Sonnenfinsternis bei Ibrahims Tode, und etwa noch das Fallen des Rabî' in die heisse Jahreszeit im Jahre 1 (BHischam 334).

[2]) Vgl. das Scholion zu Hamasa 687 v. 2. Auch Ragab wird, in der Nisba, noch als Jahreszeit gebraucht Hudh. 259, 14 Agh. XIV 133, 25, wo die erste Vershälfte nach dem Monac. 470 lauten muss: saqati lkudaida vaman bihi ragabijjatun.

Schitâ wechseln lassen, wie das zum Beispiel Agh. XVIII 133,30 verglichen mit 135,22 geschieht. Nach der Hitze des Sommers hofft man auf den Rabîʿ ebenso wie nach der Kälte des Winters. Es ist die Zeit, wo die Steppe grün wird, die Blumen blühen und die Trüffeln wachsen. Dann zerstreut die Weide die Angehörigen des Lagers, die in der trockenen Zeit dicht bei einander wohnen, oft als Gäste im Gebiet eines fremden Volkes; dies zerstreute Weiden nennt man tarabbuʿ, mit einem von Rabiʿ abgeleiteten Namen. Auch für den Regen selber wird Rabîʿ gesagt; çaub alrabîʿ ist der Regenguss (Agh. I 177,1. XII 15,27. XV 139,24. Ham. 425 v. 1), rabîʿu çaifin heisst ein Sommerregen (Mrlq. 55, 10)[1]). Es gibt nun in Arabien zwei Regenzeiten, der vasmij, der auch ʿahd genannt wird (Nab. 19,3. Ham. 543 v. 4), im Spätherbst (Agh. VI 187,23), und der valij gegen den Frühling. Die letztere Jahreszeit nennt Tarafa Rabîʿ (4,14. 8,2. 8); nach ihr werden die Kamelfüllen rubaʿ genannt (Alqama 13,52. Ham. 611 v. 5), wenn es richtig ist, dass der Frühling die Hauptwerfzeit derselben ist[2]). Dieser Sprachgebrauch, wornach der Rabîʿ unserem Frühlinge entspricht, ist in der späteren Literatur der gewöhnliche, als die Araber ihr Hauptquartier nicht mehr in ihrer alten Heimat, sondern nördlich davon hatten. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass in der alten Zeit auch der Vasmij Rabiʿ genannt wurde, und sogar vorzugsweise, da dies die Hauptregenzeit war. Die Witterungsverhältnisse sind freilich in Arabien verschieden, jedenfalls muss der mekkanische Rabiʿ des Kalenders in das Spätjahr gefallen sein,

---

[1]) So ist dort zu lesen.

[2]) Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen p. 430. Man kann dafür anführen, dass im Gumâda die Kamele hochträchtig sind, wodurch die Pflicht sie eventuell dem Gaste zu opfern um so schwerer und verdienstlicher wird. Desgleichen, dass die Zeit der Brunst im Februar, nach Brehm (Säugetiere III p. 69) von Januar bis März ist. Man muss dann freilich annehmen — Sicherheit kann ich mir hier leider nicht über diesen Punkt verschaffen — dass die Kamelstuten nur alle zwei Jahre werfen. Denn sie tragen nach Brehm elf bis dreizehn Monate. Die Araber scheinen freilich nicht so hoch zu gehen. Sie sagen stets „im zehnten Monat“ für hochträchtig, und das Wort für ungewöhnliche Verlängerung der Gravidität (gurûr) bedeutet auf Kamelinnen angewandt eine über ein Jahr hinausgehende Trächtigkeitsperiode. Als beliebte Entwöhnungszeit wird der Mittsommer angegeben, Tarafa Muʿall v. 52 schol. Nach Brehm (III p. 70) entwöhnen die Araber die Kamelfüllen aber erst mit Beginn des zweiten Jahres.

wenn seine Stelle zwischen Cafar und Gumâda irgendwie erklärlich sein soll [1]).

Mithin ist Çafar Rabîʿ Gumâda das Wintersemester, etwa von September bis März. Wenn dem so ist, so fällt das Semester, welches mit Ragab beginnt, in den Sommer. Damit kommen wir unserem Ziel, der Bestimmung der heiligen Zeiten näher.

Der Ragab, welcher im Jahre 10 der Higra am 3. Oktober begann, fiel ursprünglich in den Frühling. Er führt den Beinamen Ragab Mudar (Agh. X 33,9. XVI 98,3sq.); in der Zeit, aus der wir Nachrichten haben, feiern freilich weder ausschliesslich die Mudar den Ragab noch die Mudar ausschliesslich den Ragab, indessen mag das ehedem anders gewesen sein. Er heisst auch der taubstumme Monat (alaçamm Agh. XIV 138,30. XVI 98,3. Hudh. 220 Einl.); die Ursache dieser Bezeichnung ist gewiss eher die, dass er

[1]) Sehr oft finden sich rabîʿ (oder marbaʿ) und çaif koordinirt, und zwar als Regenzeiten (Agh. II 11,5. XI 144,31. Ham. 539 v. 2. 541 v. 2. 608 v. 1). Aus der Reihenfolge lässt sich gewöhnlich nichts für die Zeitfolge schliessen; es heisst aus metrischen Gründen entweder rabiʿun vaçaifun oder çaifun vamarbaʿun. Wenn aber einmal die Zeitfolge genauer angegeben wird, so ist çaif später im Jahr — das Jahr beginnt im Herbst — als rabîʿ (Hudh. 274,17. Agh. I 25,22). Das lässt sich nun in utramque partem verstehen, nämlich so, dass rabîʿ und çaif dicht auf einander folgen und gewissermassen zusammen den valij bilden, oder auch so, dass rabîʿ Name des vasmij, çaif Name des valij ist. Die letztere Möglichkeit scheint ferne zu liegen. Dafür spricht aber das Scholion zu Hudh. 207,3, çaif sei so viel als rabiʿ, nämlich rabîʿ im Sinne der Iraqaner, wonach es unserem Frühling entspricht; vgl. rabiʿu çaifin Mrlq. 55,10. Dafür spricht ferner der Vers Agh. XV 31,19: vakâna lahâ bilmunhana vagunûbihi maçîfun vamaschtan qabla dhâka vamarbaʿu, wo nach hinten zurück gegangen wird und in dieser Richtung dann der maschta zwischen çaif und rabîʿ liegt. Ich führe noch einige Bemerkungen Niebuhrs an, aus der Beschreibung von Arabien p. 3. 4. „Die Witterung in Arabien ist nach der Lage der Gegenden dieser grossen Halbinsel sehr verschieden. Man hat nämlich in der bergigten Gegend der Landschaft Jemen eine Regenzeit, die man Mattar alCharîf nennet, ohngefähr von der Mitte des Junius bis gegen Ende des Septembers ..... Man redet hier auch von einem Mattar asSaif, oder Frühlingsregen, welcher in den Monat Nisan fallen, aber nicht lange dauern soll .... Und die Jahreszeit ohngefähr von dem 20ten September bis den 20ten November nennet man Robai.“ Das gilt zwar nur von Jaman, aber der Unterschied der Witterung gegen das übrige Arabien betrifft hauptsächlich den Charif, und ausserdem bedingt der Unterschied der Witterung keinen Unterschied in der Benennung der Jahreszeiten, wie man selbst aus Charîf sieht. Das Zeugnis Niebuhrs ist darum auf alle Fälle sehr wichtig.

Waffenlärm und Kriegsgeschrei nicht hörte (Agh. X 33,9), als die, dass er, im Gegensatz zum Muharram, sich nie von seiner Stelle verrücken liess, sondern unempfänglich war für die Schaltung, wie eine Schlange taub ist gegen Zauber (Hudh. 220). Gewöhnlich aber wird er schlechtweg alschahr alharâm genannt, auch bisweilen, wie wir gesehen haben, almuharram, der heilige, geweihte, nicht zu profanirende Monat. Die Fehde ruhte darin, man konnte sich aus dem eigenen Stamme herauswagen, und überall sicher reisen (Agh. X 44,5. 26. XI 136,9. 26. XVI 108,26. XIX 158,30). Diese Art der Heiligung des Monates, durch den Gottesfrieden, wird von der Überlieferung immer so stark und einseitig hervorgerufen, dass der Grund der Heiligung darüber nahezu vergessen wird. Der Grund war die allgemeine, internationale Feier eines grossen Festes im Ragab. Die ʿAtâir von Kamelen und Schafen, deren Darbringung bei den Heiligtümern sehr oft erwähnt wird [1]), sollen nach den alten arabischen Philologen Ragabopfer sein. Man konnte das Fest zu Hause begehen, wie von Hatim alTâij erzählt wird, er habe mit dem Neumond des Ragab angefangen täglich zehn Kamele zu schlachten und die Leute zu speisen, die sich bei ihm versammelten (Agh. XVI 98,3 sq.). Üblicher aber war es wol, sich zur gemeinsamen Feier zu einem grösseren Heiligtum zu begeben: daher das freie Reisen ohne Waffen im Ragab. Wir haben gesehen, dass die Umra zu Mekka bis in den Islam hinein vorzugsweise gern im Ragab begangen wurde. Philippe Berger [2]) macht darauf aufmerksam, dass sur seize inscriptions sur lesquelles le nom du mois est marqué et encore lisible, le nom de nisan revient neuf fois, comme si ce mois avait été consacré spécialement à des cérémonies religieuses ou à des pèlerinages. Das taqlîd d. h. das Zeichnen der zum Heiligtum zu treibenden Festopfertiere, im Ragab wird erwähnt Agh. XIV 138,30. Die heilige Zeit begann genau mit dem Neumond (BHischâm p. 424. 425; vgl. oben p. 79 Note 4), acht Tage des Ragab werden hervorgehoben Hamasa 698,18 [3]).

Der Zeit oder besser dem Monat nach fällt das Ragabfest ursprünglich zusammen mit dem Passahfest der Israeliten im Nisan.

---

[1]) Vgl. oben p. 53. 56.

[2]) Nouvelles inscriptions de Medain Salih (Extrait des Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. 29 Août 1884) p. 18.

[3]) Acht Tage des Hagg Agh. I 127,31 sq., acht Tage der Messe zu Badr im Dhu lQaʿda Vaqidi 167.

Es würde auch eine Korrespondenz des Inhaltes und des Wesens stattfinden, wenn es richtig wäre, dass die Erstgeburten im Ragab geopfert wurden. Ewald und W. R. Smith haben diese Behauptung aufgestellt[1]) und sich dafür auf Hariths Mu'allaqa v. 69 und auf das Scholion dazu berufen. Aber da wird nur gesagt, dass die 'Atâir, die hier mit Unrecht auf Schafe beschränkt werden, Ragabopfer, nicht, dass sie Erstgeburtsopfer seien. Da die Kamele im Frühling werfen und da der Ragab ursprünglich in den Frühling fiel, so mag übrigens doch etwas an der Sache sein. Nur sind späterhin, wie bei den Israeliten, an stelle der charakteristischen Erstgeburten gewöhnliche Opfertiere aller Art getreten, zumal ja auch die Zeit des Ragab sich immer weiter vom Frühling entfernt hat.

Dem Ragab an der Spitze des Sommersemesters entspricht der Çafar I, das ist der Muharram, an der Spitze des Wintersemesters. Çafar-Muharram eröffnet als der erste Monat das Jahr, und auch dadurch bestätigt es sich, dass er eigentlich in den Herbst gehört. Denn das Jahr beginnt für die Araber wie für die alten Hebräer im Herbst, der Herbstregen ist der Frühregen und der Frühlingsregen ist der Nachregen (valij). Auffallend ist nun, dass der Muharram nicht wie der Ragab allein steht (alfard), sondern mit den beiden vorhergehenden Monaten, dem elften und zwölften, zu einem ganzen heiligen Quartal zusammengefasst wird. Der Muharram selber wird durch diese Verbindung vollkommen in den Schatten gedrängt. Er wird zwar heilig gehalten, aber der Grund seiner Heilighaltung fällt fort, dadurch dass die Hauptfeier nicht in ihn, sondern in den vorhergehenden Monat zu liegen kommt. Es ist ganz unnatürlich, dass alMuharram und Dhu lHigga, das heisst der geweihte Monat und der Festmonat, sich nicht decken, sondern auseinander fallen. Man hat denn auch noch Spuren davon, dass der Cafar-Muharram der Festmonat war. Mas'ûdi sagt in einer sehr merkwürdigen Stelle (III 417): „Çafar hatte seinen Namen wegen der Märkte in Jaman, welche alÇafarijja heissen; die Araber holten sich dort ihr Korn, und wer dahinten blieb, kam vor Hunger um". Märkte folgen den Festen und Festorten; wenn Çafar der Monat der Märkte ist, so ist es auch der Monat der Feste. Beachtenswert ist auch die bereits früher in anderem Zusammenhang

[1]) Ewald, Ztschr. für die Kunde des Morgenlandes 1840 p. 419. Smith, Prophets p. 383 sq.

verwertete Nachricht, dass geradeso wie bei Dhu lHigga auch bei alMuharram die erste Dekade ein tempus clausum bildete, dessen Heiligkeit im neunten oder zehnten Tage gipfelte.

Mir scheint, dass das heilige Trimester sich aus dem ursprünglich einen heiligen Monat entwickelt hat, der ebenso an der Spitze des ersten Halbjahrs stand wie der Ragab an der Spitze des zweiten. Wie man sich diese Entwicklung vorstellen kann, darüber will ich wenigstens eine Vermutung wagen. Durch die Zersplitterung des Kalenders [1]), durch die lokale Verschiedenheit, die bei der Einlegung eines Schaltmonates herrschte, konnte es dahin kommen, dass der Anfang des Jahres und die Lage der Monate an verschiedenen Orten um eine oder zwei Lunationen differirten — die Differenz bewegte sich immer in Lunationen, weil nur ganze Lunationen eingeschaltet wurden und künstliche Monate unbekannt waren. Was in Ukatz oder in Arafa-Mina schon erster Monat des neuen Jahres war, konnte auf diese Weise in Mekka noch 11. oder 12. des alten sein. Als nun hernach durch den Einfluss der Mekkaner eine Einigung des Kalenders zu stande kam, führte man zwar eine gleichmässige Benennung der Monate herbei, so dass was in Mekka Dhu lQa'da war, auch sonst so genannt wurde, änderte aber nichts an der wirklichen Zeit der Märkte und des Hagg. Die Araber hatten sich daran gewöhnt, dieselben hinter einander mitmachen zu können, und die Mekkaner sahen in dieser Einrichtung ihren Vorteil. Im Ragab gab es keinen Markt und keinen Hagg, den alle zusammen an einer Stelle mitmachen wollten; der Ragab wurde daheim gefeiert, zu Hause oder an einem benachbarten Heiligtum; ihn zu verdoppeln war kein Anlass. Im übrigen war der Ragab während der heidnischen Zeit weit bedeutender als Dhu lQa'da, Dhu lHigga, alMuharram. In den Liedern und in der alten epischen Prosa kommen die heiligen Monate kaum vor [2]), sondern beinah ausschliesslich nur der heilige Monat. Es lässt sich allerdings die Frage aufwerfen, ob der heilige Monat immer der Ragab sein muss, ob damit nicht auch bisweilen einmal der Muharram gemeint sein kann, z. B. Agh. XVIII 135,12. XIX 105,3. Merkwürdig ist,

[1]) Wie gross dieselbe sogar in einer blühenden Provinz des römischen Reiches sein konnte, kann man aus den Hemerologien sehen.

[2]) Mir ist nur Agh. XIX 74,14 bekannt und XVIII 214,8: beides Verse aus der Zeit Muhammeds, denn Taabbata ist kein so alter Dichter wie man meint. Durch den Islam hat der Ragab seine Bedeutung völlig verloren.

dass nach der vorhin angeführten Stelle aus Mas'ûdi der Çafar ein Çafar alJaman zu sein scheint, in dem Sinne wie der Ragab ein Ragab Mudar.

Als heiliger Herbstmonat entspricht Çafar-alMuharram dem Tisri, d. h. demjenigen Monat, in welchem auch in Kanaan der Hagg begangen wird. Bekanntlich ist in der historischen Literatur des Alten Testaments der Name Hagg auf das Herbstfest beschränkt, bei dem zuerst die Wallfahrten nach einem grossen Centralheiligtum aufgekommen zu sein scheinen; sonderbar, dass dieser exochische Gebrauch des Hagg vom Herbstfest sich auch in Arabien wieder findet. Zeugnisse aus späterer Zeit für das Zusammenfallen des arabischen Haggmonates mit dem Tisri haben wir bei Epiphanius und im Hemerologium [1]). Der Αγγαθαλβαειθ der Araber — so ist mit Fleischer zu lesen statt Αγγαλθαβαειθ — entspricht bei Epiphanius dem Apelläus der Macedonier, und dem Marchesvân d. i. Tisri II der Hebräer und Syrer. Der Αγ von Heliopolis steht an stelle von Tisri I, denn der folgende Θοριν ist Tisri II [2]). Ich habe früher einmal davor gewarnt, das αλβαειθ in Αγγαθαλβαειθ auf Mekka zu deuten. Aber dem Monat nach fällt der Hagg der Araber von Palaestina Tertia und Arabia Provincia (Aboda Zara 11[b]) mit dem Hagg von Mekka allerdings zusammen.

Die Zeit, worin nach Epiphanius und dem Kalender von Heliopolis der Hagg fällt, ist November-December. Anders ist die Sache bei Prokop und Nonnosus, gegen Mitte und Ende des sechsten Jahrhunderts. Bei Prokop (Pers. II 16) sagt Belisar, während der τροπαὶ θεριναὶ mache Alamundaros keinen Einfall: ταύτης τῆς ὥρας δύο μάλιστα μῆνας ἀνάθημα τῷ σφετέρῳ θεῷ Σαρακηνοὺς ἐς ἀεὶ φέροντας ἐν ταύτῃ ἐπιδρομῇ τινι οὔποτε χρῆσθαι εἰς γῆν ἀλλοτρίαν. Aus Nonnosus teilt Photius mit (Bibl. cod. 3): Ὅτι τῶν Σαρακηνῶν οἱ πλεῖστοι, οἵ τε ἐν τῷ Φοινικῶνι καὶ οἱ τοῦ Φοινικῶνος καὶ τῶν ὀνομαζομένων Ταυρηνῶν ὀρῶν ἐπέκεινα, ἱερόν τι χωρίον νομίζουσιν ὁτῳδὴ θεῶν ἀνειμένον, καὶ ἐνταῦθα συλλέγονται κατ' ἐνιαυτὸν ἕκαστον δίς· ὧν

[1]) Epiphanius haer. 51 § 24 p. 446 sq. Pet.; Ideler, Handbuch der Chronologie (1825) I p. 440.

[2]) Θοριν ist verderbt aus Θισριν. Dass Αγ im Kalender von Heliopolis arabisch ist, folgt daraus, dass auch Γελων arabisch ist. Denn Γελων ist ohne Zweifel der Αλεωμ (κατὰ Ἄραβας) des Epiphanius. Für Γελων findet sich nämlich auch Πελωμ, wie mir mein lieber Kollege, Herr Professor Niese, mitzuteilen die Güte hat; damit ist die Brücke zu Αλεωμ geschlagen.

τὴν μὲν τῶν πανηγύρεων αὐτῶν μὴν ὅλος μετρεῖ παρατείνων, σχεδόν που τοῦ ἔαρος κατὰ τὸ μέσον τελουμένην, ὅτε τὸν ταῦρον ὁ ἥλιος ἐπιπορεύεται· ἡ δὲ ἑτέρα πανήγυρις δυσὶ μησὶ παρατείνεται. Μετὰ θερινὰς τροπὰς ἄγουσι ταύτην. Ἐν ταύταις, φησὶ, ταῖς πανηγύρεσιν πᾶσαν ἄγουσιν εἰρήνην, οὐ πρὸς ἀλλήλους μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἅπαντας τοὺς ἐνδημοῦντας ἀνθρώπους· φασὶ δὲ ὅτι καὶ τὰ θηρία πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ αὐτὰ πρὸς ἄλληλα. Also ein Fest im Frühling und eins um Mittsommer. Leider nützt die wirkliche Zeit nichts um hier etwas zu bestimmen; denn Ragab, eigentlich der Frühlingsmonat, fiel zu Anfang des siebenten Jahrhunderts in den Herbst, umgekehrt Çafar, der Herbstmonat, in den Frühling. Auch die einmonatliche und zweimonatliche Dauer gewährt keine sichere Handhabe für die Vergleichung, da der Abstand nicht zu dem zwischen Ragab und Dhu lHigga + alMuharram, kaum zu dem zwischen Ragab und Dhu lQa'da stimmt[1]). Ich bezweifle durchaus nicht die Authentie der griechischen Nachrichten, finde aber keine Lösung für das Problem, sie mit der Tradition der Araber in Einklang zu bringen. Zum Schluss erwähne ich noch, dass Simplicius sagt, die Araber und Damascener begönnen das Jahr im Frühling[2]). Dann würden sie damals in Übereinstimmung gewesen sein mit den Arabern im Innern der Halbinsel, bei welchen im sechsten und siebenten Jahrhundert der erste Monat in das Frühjahr sich verlegt hatte.

Einrichtungen und Bräuche des Kultus.

Das Meiste von dem, was hier behandelt werden soll, ist bereits im Vorhergehenden berührt. Eine zusammenhängende Darstellung ist aber darum doch nicht überflüssig; der Zusammenhang dient dazu, die Einzelheiten in das richtige Licht zu setzen.

Zubehör der Kultusstätte.

Die Araber verehren den Stein, sagt Klemens von Alexandria. Der Stein ist das notwendige und das am meisten charakteristische

---

[1]) Nach dem 6./7. Jahrhundert zu schliessen ist damals der Ragab eher in den Hochsommer als in den Frühling gefallen, wäre also eher mit dem zweimonatlichen, als mit dem einmonatlichen Termine zu vergleichen.

[2]) Comment. in Phys. Arist. lib. 5 p. 205ᵃ bei Ideler I 414 Note 1.

Zeichen der arabischen Kultusstätte. Der Name nuçb (Plural ançâb) oder mançab (Zuh. 10,24) entspricht dem hebräischen maççeba (für mançeba). Der Nuçb dient als Altar, das Opferblut wird darauf gestrichen; daher der Name gharij. Er ist aber mehr als Altar, er repräsentirt die Gottheit, und zwar jede beliebige männliche oder weibliche Gottheit, nicht nur eine einzige, bestimmte, identische. Die Ançâb sind also etwas spezifisch Heidnisches, darum hat der Islam sowol sie selber als auch die Sitte des Blutstreichens verboten und abgeschafft. Nicht selten wird allerdings der singularische Götzenstein von den pluralischen Opfersteinen unterschieden. Das ist immer der Fall, wenn aus dem Götzenstein ein Bild geworden ist; aber auch sonst. Der schwarze Stein der Ka'ba zum Beispiel wird nicht mit Blut bestrichen; die Opfersteine sind andere. „Die Ançâb, die um den und den Götzen herumstehen" kommen öfters im Schwur vor[1]). Da haben sich also die beiden ursprünglich in dem Nuçb vereinigten Charaktere so zu sagen polarisirt. Bei Nilus dienen zusammengetragene Steine als Brandopferaltar.

Die Stämme der Araber wandern, aber nicht ihre Heiligtümer. Die Steine werden nicht im Lager mit herumgeschleppt, wie die Lade Jahve's, sondern sie stehen fest an Ort und Stelle. Zum teil sind sie sehr gross, wahre Felsblöcke[2]). Manche sind etwas bearbeitet, indem einer natürlichen Ähnlichkeit, etwa mit einem Menschenhaupte, durch Kunst nachgeholfen ist[3]). Sie machen den Übergang zu eigentlichen Bildern. Diese hat man von den Steinen wol zu unterscheiden; sogar die religionsgeschichtliche Theorie der Muslime erkennt den Unterschied an und handhabt ihn. Die Bilder sind nichts echt Arabisches; vathan und çanam[4]) sind importirte Worte und importirte Dinge. Vadd zu Dumat alGandal, und Hubal zu Mekka sind bekannte Beispiele. Kleider und Schwerter führen nicht notwendig auf die Vorstellung von Bildern, sie können auch um einfache Steine gehängt werden so gut wie an Bäume[5]).

---

[1]) Merkwürdig ist Agh. XIX 3,30. Bei Herodot 3,8 sind der Steine sieben.

[2]) Vgl. p. 48. 50. 55.

[3]) Vgl. p. 42. 50.

[4]) Über die Bedeutung BHischam 50,16 scholion, ganz anders wie Jaqut IV 914,9 sqq. Häufig wird besonders çanam auch in einem ganz allgemeinen Sinne angewandt = Götze. Vgl. noch Agh. XIX 3,30.

[5]) Vgl. die Chalaça in Mekka.

Den Gottesbildern sind die Gotteshäuser korrelat; auch sie fehlen ursprünglich im alten Arabien. Wir haben gesehen, dass die Ka'ba ursprünglich nur eine Erweiterung des schwarzen Steines ist und nicht ein Obdach für das Bild des Hubal. Die Ka'ba sowol wie die Gharijjân von Kufa gehören wahrscheinlich in die Gattung der âditischen d. h. uralten Batîle, von denen bei Jaqût I 490,23 sq. und Hamdani 140,25 sqq. die Rede ist. Das sind grosse und künstlich gearbeitete Ançâb: man denkt sofort an die Baetylia.

Öfters findet sich bei oder unter dem Götzensteine, bez. dem Götzenbilde, eine Höhle, Ghabghab oder 'Ab'ab genannt. So in alTâif bei alLât, in alNachla bei alUzza, in Mekka bei Hubal innerhalb der Ka'ba. Dahinein wird geschlachtet, d. h. das Blut geschüttet; es werden aber auch Weihgeschenke hineingeworfen und dort aufgehoben: daher der Name chizâna, Schatzhöhle[1]). Ähnliche Einrichtungen finden sich auch ausserhalb Arabiens. Unter dem Tempel von Hierapolis war eine Höhle mit sehr kleiner Mündung, bei der Sisythos einen Altar errichtet hatte, weil das Wasser der Sündflut darin verschwunden war; zum Andenken daran wurde noch später jährlich zwei mal Wasser vom Meer geholt und in die Öffnung geschüttet, ganz Syrien und Arabien beteiligte sich daran (Dea Syria § 13). Zu Jerusalem floss das Opferblut in eine Höhle unter dem Brandopferaltar; das Wasser der Sündflut war allerdings nicht durch diesen „Brunnen der grossen Tiefe" abgezogen, sondern durch eine Öffnung im Innern des Tempels, die darauf mit dem bekannten Grundstein, der אבן שתיא, geschlossen wurde. Schauer umschwebte auch den arabischen Ghabghab, wie wir aus der Geschichte von der Zerstörung des Heiligtums der Thaqîf erfahren: der ortskundige Mughira liess sich aber dadurch nicht abhalten seinen Auftrag zu vollziehen. Als er den Grund bis zur Tiefe eines halben Klafters aufgegraben hatte, gelangte er an den Schatz der Rabba und holte daraus ihre Kleider und Juwelen und Weihrauch und Silber und Gold hervor.

In der Ka'ba zu Mekka wird der Ghabghab Brunnen genannt. Umgekehrt ist ebendaselbst ein wirklicher Brunnen als Ghabghab benutzt worden, wenn es richtig ist, dass sich Weihgeschenke im Zamzam vorfanden, die man bei einer Restauration herausholte.

---

[1]) Jaq. III 772. Tabari I 1075. BHischam 55,7 sq. 73,2 schol. Agh. IV 76, 13. XIII 109,10 sqq. 122,29. Hamasa 486. Vaq. 385.

Vielleicht ist also der Ghabghab in der Tat eigentlich ein Brunnen, äthiopisch ዓማም. Der Zusammenhang mit der unterirdischen Flut wird ja auch in Hierapolis hervorgehoben.

Zum Steine, der bei der Kultusstätte nicht fehlen darf, kommen manchmal noch Wasser und Baum hinzu, wenngleich durchaus nicht als notwendige Erfordernisse. Überall wo eine menschliche Niederlassung sich bei dem Heiligtum befindet, da muss auch Wasser sein. Bezeugt findet es sich bei dem Heiligtum des Dhu lSchara, ferner in Qudaid, wo Manât ihren Sitz hatte [1]), in Buss, wo die Uzza der Ghatafan wohnte, in Vagg, dem heiligen Bezirke von alTâif. Ausdrücklich konstatirt wird aber die Heiligkeit des Wassers nur beim Zamzam.

Einzelne heilige Bäume begegnen im alten Arabien nicht häufig. Die Uzza von alNachla wohnte in einer Gruppe von drei Samurabäumen, genauer in einem Baume der Gruppe, den man aber nicht anzugeben wusste, wie die Geschichte von der Zerstörung ihres Heiligtums durch Chalid lehrt. In Nagrân wurde eine Dattelpalme verehrt, bis, durch den christlichen Sklaven Phemion, das Christentum eindrang. Sie bekam bei ihrem jährlichen Feste allerhand schöne Kleider und Weiberschmuck angehängt. Ebenso auch der heilige Baum der Uzza; es scheint zum Begriff des heiligen Baumes zu gehören, dass er Dhât Anvât, Aufhängebaum ist — chiffonnier, Lumpensammler, wie die Franzosen sagen; denn noch immer herrscht die Sitte in Nordafrika und in anderen islamischen Ländern. Der Weiberschmuck bei der heiligen Palme von Nachla könnte darauf hindeuten, dass die Bäume vorzugsweise weiblichen Gottheiten geweiht wurden [2]).

Der Plural des heiligen Baumes, zumal wenn noch Wasser hinzukommt, ist der heilige Hain (Diodor 3,43). Wol alle Kultusstätten waren von einem geweihten Bezirke, einem Temenos, umgeben, welcher gewöhnlich Himà, seltener Haram (vgl. Tarafa 14,8) genannt wird. Die Heiligkeit eines solchen Bezirkes ist nicht immer erst abgeleitet von der Kultusstätte, die darin liegt. Manchmal haftet sie ursprünglich an ihm und hat den Grund abgegeben zur Anlage der Kultusstätte. Das hat man wol in allen Fällen anzu-

---

[1]) auch in alMuschallal, s. Bakri 679 unten. Vgl. Diodor 3,43.

[2]) Allerhand superstitiöser Glaube und Brauch, der sich an Bäume knüpft und mit Baumteilen getrieben wird, wird später berührt werden.

nehmen, wenn das Hima durch Bewässerung und Vegetation, oder durch abgeschlossene Lage, oder durch andere natürliche Eigenschaften sich gegen die Umgebung abhebt und von ihr sondert. Beispiele sind der Hain der Uzza in dem Sacktal von Sukâm, das Hima des Dhu lSchara mit einem Wasserquell unter einem Felsen, das der Lât in dem reich bewässerten fruchtbaren Tale von Vagg. Man legte die Heiligtümer nicht gerne willkürlich an, sondern da wo der Platz dazu einlud, wo man den Schauer der Gottheit spürte; und man spürte ihn in der unberührten üppigen Wildnis. In dem Abschnitte über Dhu lSchara (p. 47 sq.) habe ich die Vermutung zu begründen gesucht, dass Schara der Name einer solchen heiligen Wildnis ist; ich habe dort auch eine Erzählung angeführt, welche die Scheu, die man vor der unentweihten Natur empfand, zu illustriren geeignet ist. Bemerkenswert ist noch, dass die Steine, die an der Grenze des heiligen Bezirks aufgestellt sind, den selben Namen führen wie die Opfersteine, nämlich Nuçb; ja sie heissen sogar Gharij (Jaqut III 790,15). Gharij ist unmöglich, wie Jaqut will, einfach so viel wie Chajâl, d. h. ein Popanz oder wie wir sagen würden ein Strohwisch für eine Schonung; es ist notwendigerweise das was es bedeutet, nämlich ein blutbestrichener Opferstein. Es ist also möglich, dass die Ançâb des Haram ursprünglich heilige Steine waren. Das wäre ein Hinweis auf die durchgehende und allgemeine Heiligkeit des Bodens. Das Tal von Vagg wird Agh. IV 75,18 sq. dhât andâd „voll heidnischer Skandala“ genannt; es scheint also auch hier mehrere Kultusstätten gegeben zu haben und die Heiligkeit über das ganze Temenos ausgebreitet gewesen zu sein.

Binnen des Temenos darf kein Baum oder Strauch abgehauen, kein Blut vergossen, kein Wild gejagt werden[1]). Reissende Tiere schlossen sich selber von dem Gottesfrieden aus, da sie Blut vergossen; doch wird von einer Art Opfer berichtet, bei der das Fleisch zum Frass der wilden Tiere hingeworfen wurde[2]). Beliebt waren besonders Gazellen in dem geweihten Bezirk. Mar'alqais gedenkt der Gazellen von Tabâla (17,6), und noch im Islam geschieht der

[1]) Vaqidi p. 338. 385. Baladh. p. 42 sq. Was im Haram nicht geschehen durfte, durfte auch auf der Wallfahrt während des Ihrâm nicht geschehen. Nur Fische zu fangen war gestattet; Fische gab es im Haram nicht.

[2]) Sprenger III 457. Die Sitte scheint allgemein gewesen zu sein bei den atâ'ir.

zahmen Gazellen des Harams von Mekka Erwähnung (Agh. VI 20,15).

In dem Hima des Galsad und des Fals weideten die Kamele des Gottes. Das Vieh, welches sich dorthin verlief, verfiel zu seinen gunsten. Es werden ihm aber auch freiwillig Kamele dargebracht sein, damit sie bei ihm auf die Weide gingen. Man wird nicht irren mit der Annahme, dass diejenigen Kamele, welche nicht geopfert, sondern nur geweiht wurden und dann frei und jeder Leistungspflicht ledig waren, eigentlich auf eine heilige Weide gestiftet wurden und dort die Heerde des Gottes vermehrten. Ein alter Vers bei BHischam 58,20 lautet: „die schielenden Vaçâil in Schuraif gehören ihm (d. i. dem Gotte), und die Hâmijât und die Sujjab“ [1]). Die drei arabischen Ausdrücke bezeichnen verschiedene Arten solcher Kamelstuten, die zum Dank für den Segen, den sie gebracht, frei gelassen werden mussten; sie gehen nach unserem Verse durch die Freilassung in das Eigentum der Gottheit über. Am wichtigsten für unseren Zweck ist die Ortsbestimmung: in Schuraif. Schuraif nämlich ist ein berühmtes Hima: darin weiden also jene Kamele haufenweise. Dass die geweihten Kamele wilde Heerden bildeten, ersieht man noch aus einem anderen kurz vorher von BHischam (58,18) angeführten Verse: „dort macht der wilde Esel seine Sprünge, wie der dijâfische Hengst unter einem Haufen von Buhur“. Buhur ist ebenfalls ein Name für Kamelstuten, die menschlichem Gebrauche entzogen sind [2]).

Die islamische Tradition fasst die Freilassung solcher Kamele als einen Dank auf, der ihnen selber entrichtet wird für ihre Verdienste, nicht der Gottheit für den Segen, den sie gespendet. Die Sitte muss in der Tat schon im Heidentum ihren religiösen Sinn halb oder ganz verloren haben. Auch bei manchem Hima ist der geweihte Charakter verblasst und nur so weit erhalten, dass dasselbe dem Eigentumsrechte eines bestimmten einzelnen Stammes entzogen ist und als herrenlose Weide für jedermann dient. Gerade das eben erwähnte Hima von Schuraif, ein Teil des grossen Himakomplexes im Nagd, ist eine solche Gemeinweide [3]), zu gewissen

---

[1]) Man muss hûlu lesen für haula, und haqquhu für hiqqatun. Ebenso in dem zweiten Verse dijâfij für rijâfij — s. die kritischen Anmerkungen Wüstenfelds.

[2]) Vgl. Arrian, Hist. Ind. 37,12.

[3]) Vgl. Jaqut III 277,13 sqq. 285,8 sqq. 471,9 sqq. IV 778,21 sqq. (Ham.

Jahreszeiten der Sammelplatz der verschiedensten Stämme, der klassische Boden für zärtliche Verhältnisse zwischen Liebenden, die sonst durch Land und Volk weit getrennt sind, erwähnt in mancher poetischen Klage, darüber, dass die Weide nun alle sei und die schöne Zeit des Zusammenseins mit der Zerstreuung der Stämme ein Ende habe (Ham. 539 v. 1—3. 540 v. 1. 589 v. 1. 597 v. 2. 599 v. 2. Agh. II 102, 30). Ein solches gewissermassen säkularisirtes Hima scheint ebenso das von Nabigha (2, 2) erwähnte der Banu Asad gewesen zu sein; denn dass der Stamm sein eigenes Weidegebiet nicht anderen überlassen will, kann nicht als besondere Vermessenheit gelten, wol aber, dass er eine heilige Gemeinweide, die binnen seines Revieres liegt, für sich allein beansprucht. Im Islam scheint der Process der Säkularisirung in der Weise fortgeschritten zu sein, dass die Hima's Eigentum des Staates wurden, nämlich Allahs als Rechtsnachfolgers der Götzen (Agh. II 102, 30 sqq.).

Es wurden freilich viele Staatsweiden im Islam auch neu angelegt; besonders von dem Chalifen Uthman, der dadurch grosse Unzufriedenheit erregte (Agh. VI 60, 1). Das hängt dann zusammen mit einer anderen Entwicklung, worin sich ebenfalls eine Art Säkularisirung des Hima schon im Heidentum vollzog. Ursprünglich hatte kein einzelner Mensch, sondern nur die Gottheit Land zu eigen. Das Himà der Gottheit wurde dann aber das Vorbild für den König oder Fürsten, um sich gleicherweise ein begrenztes Stück Weide zu seinem ausschliesslichen Gebrauch zu reserviren. Eine solche reservirte Weide, die nicht Besitz des Stammes, sondern eines einzelnen hochstehenden Mannes war, wurde nun auch Hima genannt; kein fremdes Vieh durfte darauf gehen, die Vögel darin durften nicht gescheucht werden. Also ganz entgegengesetzte Resultate ergeben sich aus der Entwicklung des Begriffs, oder unter Anlehnung an den Begriff des heiligen Weihtums: das eine mal wird das göttliche Eigentum allem menschlichen Sonderrecht entzogen und jedermann, aus welchem Stamme er auch sei, zur freien Benutzung überlassen; das andere mal entsteht aus dem Begriff sacer der Begriff privatus, welcher allerdings zunächst nur auf Dominialland angewandt wird.

513, 2). Gemeinweide bedeutet Weide für verschiedene Stämme; denn nur die Stämme, nicht die Einzelnen hatten Eigentumsrecht auf Weidereviere.

Wichtig ist in beiden Fällen die profane Richtung des Fortschritts. Diese Richtung zeigt sich auch in der Urbarmachung des Landes, die mit dem Übergang desselben in Privatbesitz gleichen Schritt hält[1]), schon vor dem Islam beginnt und in der Chalifenzeit von den reichen Quraischiten im grossen Stile fortgesetzt wird. Von Gemütern, die noch in der alten Pietät befangen sind, wird es als ein Frevel empfunden, wenn eine bis dahin nie berührte fruchtbare Wildnis zum Zwecke der Kultur ausgerodet oder verbrannt wird: geflügelte Schlangen fliegen klagend aus dem Brande, die Urheber des Frevels büssen ihn mit schnellem Tode. Man sieht, dass ein gut Teil Aufklärung und Emancipation von religiösen Vorurteilen, ein gut Teil profaner, egoistischer Gesinnung dazu gehört, wenn Mirdâs und Harb es wagen, einen solchen heiligen Hain sich zu einem Garten oder Saatfelde anzueignen.

Der Umlauf und was damit zusammenhängt.

Man erzeigt den Göttern seine Verehrung dadurch, dass man sie küsst. Das Alter und die Verbreitung der Sitte wird durch Ose. 13,2 erwiesen; in Arabien wird sie, soviel ich weiss, nur vom schwarzen Steine bezeugt. Weit allgemeiner wurde der verwandte Brauch geübt, die Idole zu streicheln, mit der Hand über sie hinzufahren (tamassuh)[2]). Das war die gewöhnliche Weihe, wie man die Hausgötter beim Eingang und Ausgang zu begrüssen pflegte (Vaqidi p. 350). Bei der Ka'ba geschah die Berührung wol auch mit einem Stocke, wenn man ritt und vom Kamele aus mit der Hand nicht anreichen konnte. Man presst sich auch an die Mauer der Ka'ba und klammert sich an ihren Behang[3]); der Zweck ist immer der gleiche, sich in möglichst innige, unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen zu setzen (taqarrub, izdilâf). Den selben Zweck hat das Anfassen heiliger Personen: die Heiligkeit soll durch Contagium übergehen (Agh. III 14,23 sq.). Diese

[1]) Während die Weide Eigentum des Stammes ist, gilt schon vor dem Islam der Grundsatz, dass der Einzelne durch Kultivirung eines Stück Landes Besitzrecht daran erwirbt.

[2]) Küssen und Streicheln werden in Mekka unter dem gemeinsamen Namen istil'âm zusammengefasst.

[3]) so wie sich der Schutzflehende an die Kleider dessen hängt, bei dem er Schutz sucht (Agh. X 35,5. XI 153,4. XV 117,21).

Sitte ist aber mehr christlich; die Araber kennen keine heiligen Personen in diesem Sinne. Nach Mar'alqais 31,12 pflegten die Knaben einem von Jerusalem zurückgekehrten Pilger fast die Kleider vom Leibe zu reissen. Der Taghlibit alAchtal veranlasste seine schwangere Frau, den vorbeireitenden Bischof anzurühren; sie traf nur den Schwanz des Esels, indes genügte das nach seiner Meinung zur Erreichung des Segens (Agh. VII 183,6—9). Natürlich hat es die selbe oder eine noch grössere Wirkung, wenn der Gottesmann seinerseits das Streicheln oder Handauflegen ausübt, wie Muhammed (Vaqidi p. 249. Agh. IV 185,21) und mit entgegengesetztem Erfolge Musailima (Agh. VIII 100,29). Vgl. im Neuen Testamente Marc. 6,56. 10,13. Luc. 8,44.

Das wichtigste Stück des arabischen Kultus ist der Umgang um das Heiligtum, wobei sich Männer und Weiber beteiligten (Mrlq. 48,58). Der Hagg hat daher den Namen; denn wie das Hebräische lehrt, bedeutet חג eigentlich den heiligen Reigen. Auch im Arabischen hat sich diese ursprüngliche Bedeutung noch nicht ganz verloren, das Verbum hat hier noch manchmal den Stein oder das Haus zum transitiven Objekt. Gewöhnlich heisst indessen der Umlauf Tavâf; darin kann auch der Sa'j, die Procession zwischen zwei Heiligtümern einbegriffen werden, wie wir gesehen haben. Die Wurzeln עמר und עבף haben eigentlich allgemeinere Bedeutung, werden aber auch zuweilen speziell vom Umgang gesagt (Antara 16,3. Agh. XII 156,11). Von der Sitte des Umkreisens wird der heilige Stein selber Davâr, Gegenstand des Umkreisens, genannt (Antara 10,2. Mrlq. 48,58. Ham. 209 v. 2. Agh. XIX 3,30).

Einige Araber sollen den Umlauf nackt verrichtet haben. Die Sitte wird bezeugt durch Sur. 7,29, und zwar nicht allein für die Ka'ba, sondern für die Heiligtümer insgemein. Die Bedeutung derselben wird vielleicht dadurch aufgeklärt, dass man bei der Ka'ba sich entweder Kleider von den Quraisch mieten oder ohne Kleider den Umgang machen musste (Azraqi 121,11). Das Mieten der Kleider hat das Wechseln der Kleider zum Zweck, wie wir in dem Abschnitt über alGalsad (p. 52) gesehen haben; das Wechseln der Kleider aber hat den selben Wert wie das Waschen der Kleider; es gehört zu der würdigen Vorbereitung zum Besuch der Gottheit. Man durfte ihr in keinem Falle in seinen schmutzigen Kleidern nahen, man musste sie ablegen. Wollte oder konnte man nun die Miete für ein Wechselkleid nicht zahlen, so blieb man einfach

nackt. Das wäre wol die einfachste Erklärung der Sitte. Allerdings aber können auch andere abergläubische Motive dahinter stecken oder wenigstens hineinspielen; denn die Araber treiben allerlei Spuk mit dem Nacktausziehen. Eine Frau gibt den Ihrigen Kunde von drohender Feindesgefahr, indem sie sich ihrer Kleider entledigt und ausruft: ich bin der nackte Warner (Agh. XV 99,18. 19)[1]. Am Tage der Lockenschur entblössen sich die beiden Töchter Hinds vor dem Heere und feuern zu mutigem Kampfe an (XX 144, 6. 9). Ein Mann, der bei seinem Schutzherrn keinen Beistand findet, um das Blut seines Bruders zu rächen, entblösst sich öffentlich, streut sich Erde auf den Hinteren und schreit: weh um meinen Bruder (Vaqidi p. 52). Muç'ab b. alZubair folgte der Leiche al-Ahnafs zu Fuss ohne Unterkleid, d. i. nach unseren Begriffen ohne Hemd und Hose (Rasmussen Add. p. 19 des arab. Textes). Eine Frau zerreisst in der Trauer ihre letzte Hülle vor einem Manne (Agh. XIV 138,14). Diese und ähnliche Beispiele kommen vor bei der Ansage schlimmer Botschaft, bei der Beschwörung, bei der Trauer. Zum teil soll das Abwerfen und das Zerreissen der Kleider die rücksichtslose Leidenschaft zum Ausdrucke bringen; zum teil soll dadurch die allgemeine Aufmerksamkeit herausgefordert werden, wie es denn auch vorkommt, dass ein Unglücksbote zu diesem Zweck sich den Kittel zerreisst, seinem Kamele Ohren und Nase abschneidet und den Sattel verkehrt auflegt (Vaq. p. 41. BAthir IV 220,8. Agh. XII 55,7. XV 99,19). Aber es bleibt doch ein etwas dunkler Rest, welchen Liebhaber des Mysteriösen mit dem nackten Tavâf in Beziehung zu bringen geneigt sein könnten[2].

Das obligate Jauchzen beim Besuch des Heiligtums heisst הלל, im zweiten, vierten und auch im ersten Stamme (Jaq. I 236,11. 340,13. IV 652,13. Ham. 612 v. 7): das selbe Wort und die selbe Sache wie im Hebräischen (Sprenger III 527). Es besteht im Islam

---

[1] Vgl. Agh. XVII 113,21. Arabb. Proverbia I p. 71. Tag alArus III 571, 10 sqq.

[2] Zu Hudh. 198 vgl. Agh. IV 142,15. VII 50,1. Tab. II 864c. III 833,14. Zu Vaqidi p. 362[2]) vgl. BAthir V 253,13. Procop. Pers. 1,7. Die Redensart Agh. IV 7,15. Tarafa 14,2. Ham. 250 v. 2 bedeutet bloss das taschammur. Ebenso wenig bedarf das Enthüllen von Gesicht und Busen bei den todansagenden oder klagenden havâsir der Erklärung (Ham. 447 v. 4. 449 v. 1—3. Agh. XV 139,3). Es ist natürlich ein Unterschied, ob ein Mann oder ein Weib sich entblösst.

bloss im Ausrufen der Huldigungsformel labbaika: zu Befehl, zu Diensten, hier bin ich Herr, du rufest mir [1]). Man kann aber zweifeln, ob das Tahlîl wirklich nie mehr gewesen ist als die Talbija. Es wird mitunter dem Tasbîh und dem Takbîr gleich gesetzt (Ham. 657 v. 4. Jaq. I 340,13); Nilus redet von Hymnen, die beim Dienst der Göttin des Morgensternes gesungen wurden. Es liesse sich wol denken, dass diese heidnischen Hymnen durch den Islam unterdrückt (Sur. 20,6) und dadurch das Tahlîl auf die Talbija herabgesetzt wäre.

Es liegt nahe, das Tahlil mit dem Hilâl, dem Neumonde, zusammen zu bringen, weil es in gewissen Fällen mit dem Hilâl des heiligen Monats beginnt (Snouck p. 75). Indessen ist Hilâl ein rein arabisches Wort, von dem das hebräische Hallel auf keine Weise abgeleitet werden kann; das von Hilâl denominirte Verbum bedeutet auch nicht preisen, sondern dunkel sein (Mrlq. 43,1). Ausserdem, so wie der Hagg eigentlich nicht bloss den Festreigen, sondern den Reigen überhaupt bedeutet, so bedeutet auch das Tahlil nicht bloss den Festjubel, sondern überhaupt den Jubel an heiliger Stätte. Wenn es vom ersten des Festmonates an, schon auf dem Wege zum Heiligtum, geschieht, so ist das entweder eine Verwechslung mit der Talbija, oder eine Art Vorschiebung, wodurch man die Teilnahme am Gottesdienste antecipirt und dadurch anerkennt, dass man eigentlich gleich mit dem Anfang der heiligen Zeit an der heiligen Stätte erscheinen müsste. Die Bezeichnung des εἰδωλόθυτον im Quran ist mâ uhilla lighairi llâhi; das Tahlîl gehört also zu jedem Opfer und nimmt geradezu den Sinn an: eine Schlachtung der Gottheit weihen, der zu ehren man den Jubel anstimmt (Agh. XX 160,24 sq. Ham. 96,13 sq.). Bei Hudaibija rief Muhammed, als er das Opfertier abkehlte, mit lauter Stimme: in Allahs Namen, Allah ist der grösste (Vaqidi p. 258) — das ist ein Beispiel des Tahlîl bei der Schlachtung.

Das Tahlîl wird auch gar nicht bloss im religiösen Sinne, mit dem Objekt der Gottheit, angewandt, im Arabischen so wenig wie

---

[1]) Labbaika ist die Antwort dessen, der einem Rufe oder Befehle folge leistet (Ham. 550 v. 3. 750 v. 4. 789 v. 1. Agh. XV 121,16). Der scheinbare Dual (Agh. IV 6,22: labbaika vasa'daika) findet sich auch in havâlai, davâlai; man darf ihn wol vergleichen mit hebr. tahtêhem, aram. levâtai, äthiop. meslêja.

im Hebräischen. Im Hebräischen hat es häufig Menschen zum Objekt, es steht auch neutral vom Gejauchz bei der Lese und in der Brautnacht (הלולא). Im Arabischen sagt man es vom Ausbrechen in Weinen (Tarafa 11,9), in brünstiges Geschrei (Zuhair 8,5), vom ersten Laut des Kindes und dem antwortenden Jubel der Frauen (Ham. 315 v. 2 in IV und X), von der Wolke, die losplatzt (BHischam 806,12 sq. vgl. 833,3 in X) [1]). Es bedeutet nicht einfach das laute Rufen, sondern das Durchbrechen, Losbrechen, Ausbrechen.

Eine höchst sonderbare Sitte war bei einer gewissen Art von Heiligtümern (rugma) mit dem Umlauf verbunden, nämlich das Werfen kleiner Steine (irtigâm). In einem von Marzuqi zu Ham. 209 v. 2 citirten Verse alA'schas heisst es: „läuft um sie herum und geht hin und her zu ihnen, so wie ein Steinwerfender um einen Steinhaufen den Umlauf macht [2])." Die Sitte ist uns namentlich daher bekannt, dass sie am 10. Tage des Hagg und an den drei folgenden Tagen ausgeübt wird bei den drei Gamarât von Mina: vielleicht besteht zwischen gamra und rugma ein etymologischer Zusammenhang [3]). Das Steinwerfen geschieht hier immer sieben mal, ebenso oft wie der Tavâf. Gewöhnlich bedeutet rugma und ragm (Agh. XVI 143,24) den Steinhaufen über einem Grabe. Wie über der Leiche Absaloms, so wurden auch über der Leiche des kinanitischen Helden Rabî'a b. alMukaddam Steine aufgeschichtet (2 Sam. 18,17. Agh. XIV 131,26). Wenn indessen noch fortwährend neue Steine oder Steinchen auf einen solchen Steinhaufen geworfen werden, so ist er zweifelsohne kein gewöhnliches Grab, wenn ihn auch die islamische Tradition dafür ausgibt, wie in dem Falle des Abu Righâl von alTâif (BHischam 32,20). Im Islam galt das Steinwerfen auf den Toten ebenso für eine Entehrung wie das Steinwerfen auf den Lebendigen. So wurden dem Maçqala b. Hubaira bei einem Besuche des Friedhofs der Thaqif in Kufa von seinen Klienten Steine in die Hand gedrückt,

---

[1]) Vgl. noch Zuhair 15,35. Hamasa 703 v. 3. 709 v. 2. Agh. IV 154,9.

[2]) Freytag, Hamasae p. p. I p. 371: تطوف عليهم وتمضيهم كما طاف بالرجمة المرتاجم. Der Vergleich ist wie Ant. 10,2 oder Agh. XII 156,11.

[3]) Man redet auch von den rigâm zu Mina (Jaq. II 754,16 vgl. 6); doch nicht im Sinne von Gamarât, sondern im Gegensatz zu ghaul = Höhe: Senkung.

damit er sie auf das Grab seines dort beerdigten Todfeindes al-Mughira werfe (Agh. XIV 144,12 sq.); und das Grab des jedem guten Muselmann entsetzlichen Muslim b. Uqba zu alMuschallal blieb lange Zeit das Ziel frommer Steinwürfe (Bakri 679). Diesen Sinn legte man denn auch dem Steinwerfen auf Abu Righâl unter. Natürlich ist das Misverständnis. Aber man darf vielleicht sagen, dass ein solches Misverständnis nicht wol hätte aufkommen können, wenn die Sitte fortdauernden Bewerfens mit Steinen in der alten heidnischen Zeit bei wirklichen Gräbern überhaupt geübt worden wäre [1]).

Opfer und Gaben.

Beispiele von Weihgeschenken mannigfacher Art sind in dem Kapitel über die verschiedenen Götzen zerstreut vorgekommen. Die heiligen Steine und Bäume werden damit behangen; auch die „Kleider der Ka'ba" gehören wol hierher. Das Ghabghab dient als Schatzkammer. Als Tribut von der Beute werden Waffen geweiht, besonders Schwerter, ebenso wie im Alten Testamente das Schwert Goliaths (1 Sam. 21,10). Mikraz b. Hafç hängte das Schwert, womit er den Mörder seines Bruders durchbohrt hatte, an den Decken der Ka'ba auf; es war des Mörders eigenes Schwert, das er ihm entrissen hatte (BHischam 413,18). Hier ist das erbeutete Schwert zugleich das womit die Rache vollzogen ist; der Dank für die Beute vereinigt sich in diesem Falle mit dem Dank für die Rache.

Zu den Weihgeschenken gehören auch die frei weidenden Kamele, von denen bereits die Rede gewesen ist (p. 103). Vier Namen und Arten davon werden im Quran aufgeführt (Sur. 5,102); die selben erscheinen auch in zwei von Ibn Hischam (58,18. 20) citirten Versen, nur mit dem Unterschiede, dass hier nur von Stuten die Rede ist, während im Quran der hâmi [2]) ein Hengst zu sein

---

[1]) Mit abergläubischem Brauche bei der Wahrsagung scheint die Bedeutung des Verbs רגם in I und II (Jaqut II 101,5. Ham. 490 v. 2. 494 v. 2) zusammenzuhängen. Vielleicht steht auch das aramäische תרגם dazu in Beziehung. Dagegen ist die äthiopische Bedeutung fluchen (auch in dem quranischen ragîm) von dem gewöhnlichen Sinne des Steinigens aus leicht zu erklären.

[2]) nämlich alhami tzahruhu (BH. 58,20) = dessen Rücken verboten ist, der nicht geritten werden darf. Das aktive Participium steht oft für das passive, z. B. 'âtira für ma'tûra bei Rasmussen Add. 69,13 des arabischen Textes.

scheint. In der Erklärung dieser Namen herrscht grosses Schwanken; die Angaben des Ibn Ishaq werden regelmässig von Ibn Hischam corrigirt (BH. p. 57. 58). Doch betreffen die Differenzen lauter Dinge, die das Wesen der Sache nicht ändern. Das Wesen der Sache läuft hinaus auf Danksagung für die Fruchtbarkeit des Viehs. Die Mutter zum Beispiel, die zehn, namentlich weibliche, Füllen geworfen hat, wird nebst dem zehnten Füllen freigelassen, darf nicht gemolken, geritten, geschlachtet werden [1]). Auch ein verdienter Hengst erfährt unter Umständen ähnliche Vergünstigungen. Muhammed greift die unschuldige und fromme Sitte, die ihren religiösen Sinn damals freilich gänzlich eingebüsst hatte, wie es scheint, ziemlich heftig an, und in folge dessen gilt sie bei den muslimischen Religionsgelehrten für erzheidnisch. Ihre Beschreibung nimmt in der Darstellung des altarabischen Heidentums einen merkwürdig breiten Raum ein. Insofern ist sie allerdings charakteristisch, als sie erkennen lässt, wie die Form der Religion sich immer nach den Bedingungen der Kultur richtet. Die Bedeutung, welche das Kamel für das Leben der alten Araber hatte, hatte es auch für ihre Poesie und für ihre Religion; geradeso wie bei den Indern das Rind und bei den Lappen das Rentier.

Unter den Stoffen des eigentlichen Opfers wird wunderbarer Weise der Weihrauch vermisst. Er wird wol als Bestandteil des Vorrates in einem Ghabghab erwähnt, aber nie beim Opfer. Doch mag das daher rühren, dass Feueropfer so selten sind; bei der von Nilus beschriebenen Vorbereitung zu einem Brandopfer fehlt der Weihrauch nicht. Wein und Öl sind unarabisch. Gleichwol werden „Ölsteine“ zu Medina erwähnt (Jaqut I 144,16 sq. Agh. IV 46, 20), ebenso Weinspenden, die den Toten im Grab, aber auch den Gestirnen dargebracht werden: der mythische König Gadhîma von Hira spendet den Farqadân [2]). Man wird in beiden Fällen ausländischen Einfluss zu erkennen haben. Mehlopfer sind selten, aber sie kommen vor, und zwar, in dem einzigen bekannten Beispiel, verbunden mit der Harschur beim Feste (p. 59). Milch wurde dem

[1]) Vergleichbar ist die Sitte, den zehnten von zehn erwachsenen Söhnen der Gottheit zu weihen (BH. 97). Auch die immissio hirudinum in tergum, ferner die obcaecatio et erutio unius oculi, bei Rasmussen Add. p. 70 des arab. Textes.

[2]) נסך heisst aber im Arabischen durchaus nicht spenden. BHischam 256,8.

Vadd dargebracht, angeblich auch der Chalaça von Mekka: das ist ein echt arabisches Trankopfer.

Das Hauptopfer ist auch bei den Arabern, wie bei den Hebräern, das Schlachtopfer. Die Schlachtung (ذبح) geschieht mittels Durchschneidens der Gurgel (نحر, rituell ذكى Agh. XVI 52, 5); beim Kamele, nachdem es zuvor durch Verhauen der Sehnen des Hinterbeines oder der Hinterbeine zu Falle gebracht ist (Agh. XVI 108,9. Antara 24,1). Sie wird in der Regel vom Opfernden selbst besorgt, mit einem altertümlichen Messer, der Harba: so von Muhammed bei Hudaibija (Vaqidi p. 258). Doch kommen auch Schlächter von Profession vor (قصاب Agh. IX 158,7. Ham. 458 v. 4 فيفعى Hudh. 2,16); Muhammed verbot Lohn für das Schlachten zu nehmen. Opfertiere sind Kamele, Schafe und Rinder. Gazellen sind nicht vollgiltig; es ist die betrügerische Praxis geiziger Leute, einem Schafe, welches von Rechts wegen erforderlich wäre, eine Gazelle unterzuschieben (Hamasa 442 v. 4. Rasmussen Add. p. 69 des arab. Textes).

Auch Menschen werden geopfert, vorzugsweise Gefangene aus der Beute, wie im Alten Testament der Amalekiterkönig Agag. Sie opfern dem Morgenstern das Beste von der Beute, sagt Nilus, wenn sich darunter zur Schlachtung Geeignetes findet; am liebsten schöne Knaben, auf zusammengetragenen Steinen, zur Zeit der Morgendämmerung. Der König alMundhir von Hira schlachtete der Uzza, wie wir gesehen haben, einen gefangenen Königssohn und 400 erbeutete Nonnen. Noch in späterer Zeit findet sich der Name Hadij d. i. Opfer für einen Gefangenen, der hingerichtet wird (Antara 9,1). Allerdings ist da bloss der Name erhalten; die Gefangenen werden in der Tat nicht mehr geopfert, sondern nur, wenn sie nicht gelöst oder verkauft werden, getötet; gewöhnlich zur Rache, manchmal auch zur Übung für Leute, die Experimente mit dem Schwerte machen sollen. Auch vom Kinderopfer kommen Spuren vor. Abdalmuttalib gelobte, wenn ihm zehn Söhne gross würden, wolle er den zehnten opfern; er löste ihn dann mit 100 Kamelen. Zu diesem unhistorischen Beispiel fügt Ibn Ishaq noch ein historisches: eine Frau hatte ihren Sohn zu opfern gelobt in dem Falle, dass ihr das und das gelänge; der Fall trat ein; Ibn alAbbas, den sie befragte, entschied, dass sie wie Abdalmuttalib 100 Kamele statt ihres Sohnes zu schlachten habe; aber Marvân, damals Statthalter

von Medina, erklärte das Gelübde für ungiltig (Tabari I 1073 sq.). Hier handelt es sich um ein ausserordentliches Gelübde, wie bei Jephthah. Ein regelmässiger Blutzoll ist nach Ibn alKalbi dem Gotte alMuharriq entrichtet; jedes Lager von Rabî'a musste ihm (jährlich?) einen Knaben opfern.

Muharriq heisst Verbrenner; die Menschenopfer waren also wol gemeiniglich Brandopfer. Bei der bevorstehenden Opferung des Theodulus, Sohnes des Nilus, ist von Weihrauch und vom Geruch gebratenen Fleisches die Rede. Im allgemeinen sind nicht bloss Brandopfer, d. h. Holokautomata, sondern überhaupt Feueropfer in Arabien durchaus ungewöhnlich. Der Altar des Quzah war eine Brandstätte; ein weiteres Beispiel ist mir nicht bekannt. Vielleicht hat indessen der Islam hier die Spuren des Heidentumes verwischt.

Die Assistenz der Gemeinde bei einem Gemeindeopfer heisst Vuqûf, wie wir gesehen haben. Der echt arabische Ritus des Opfers ist von einer sehr bezeichnenden Einfachheit. Es wird nur das Blut auf den heiligen Stein gestrichen oder geschüttet[1]), von wo es eventuell in das Ghabghab abzufliessen scheint. Von einem Altar als Herd, von Feuer und von Verbrennen mindestens einiger Stücke des Opfers ist keine Rede. Eine wichtige Spur dieses Ritus findet sich auch im Alten Testament, in der bekannten Stelle 1 Sam. 14, 32—35: der grosse Stein, den Saul herwälzen lässt, damit darauf geschlachtet und das Blut gegossen werde, ist ein Altar Jahves, der erste, den Saul errichtete. Später ist dieser alte Opferritus, bei dem nur das Blut (vielleicht auch gewisse Eingeweide) der Gottheit geweiht wurde, bei den Juden zur einfachen Schlachtung herabgesunken, dadurch dass er nicht bloss bei einem heiligen Stein, sondern an jeder beliebigen Stelle verrichtet werden durfte. Der Akt selber änderte sich eigentlich nicht, sondern behielt seine religiöse Form, er wurde nur profan durch den profanen Ort[2]). Als wirkliche Opfer wurden nun bloss diejenigen angesehen, von denen die Gottheit mehr als das Blut bekam. Das ursprünglich

[1]) Schlachtung von Menschen auf einem Stein kommt vor in dem Verse Hamasa 185, 15 vgl. Judicum 9, 5. Wie das Blut, wird auch die Milch auf den Stein geschüttet (p. 44).

[2]) Der Grundsatz „alle Schlachtung ist Opfer" hat also im Alten Testament zu keiner Zeit bedeutet, dass von jeder Schlachtung die Dankopferstücke abzugeben seien. Die Sünd- und Schuldopfer haben den alten einfachen Ritus vollständig bewahrt.

religiöse Blutausschütten wurde so zu sagen zu einem civilisatorischen, moralischen Brauche; es führte zu dem Verbot, kein Blut zu essen.

Die Entwicklung bei den Arabern ist wenngleich nicht ganz ebenso so doch analog verlaufen. Schon lange vor Muhammed schlachten sie nicht bloss bei den Opferstätten, sondern überall; und diese gewöhnliche Schlachtung, z. B. beim Maisirspiel, oder bei der Ankunft eines geehrten Gastes, gilt nicht mehr als eigentliches Opfer. Aber ihren sakralen Ursprung verleugnet auch hier die profane Schlachtung nicht. Das Tahlîl, die Anrufung des Namens irgend einer Gottheit, ist geblieben; nur die wilden Tiere unterlassen es (Agh. XX 160,24 sq.). Der Muslim darf kein von Heiden geschlachtetes Tier essen, denn es ist einem anderen Gotte als Allah geweiht. Der Chalif Ali verbot die Fortsetzung eines im Heidentum begonnenen grossen Wettschlachtens[1]) im Islam, weil die im Heidentum geschlachteten Tiere fremden Göttern geweiht seien und die Fortsetzung den Charakter des Anfangs habe (Agh. XIX 6,4). Schlachtgemeinschaft ist noch im Islam Sakralgemeinschaft: „wer an unserem Gottesdienst teilnimmt und sich nach unserer Qibla richtet und unser Schlachtfleisch isst, das ist ein Muslim“ (Baladh. 69,6 vgl. Agh. XV 5,15). Man wird mit Sicherheit annehmen dürfen, dass die alten Araber auch den Hauptritus des Opfers, die Blutausschüttung, bei der Schlachtung beibehielten, d. h. dass sie das Blut ungenutzt fliessen liessen, wenn sie es auch nicht an einen Stein strichen. Daran anknüpfend hat Muhammed ein allgemeines Verbot des Blutessens erlassen, welches vordem nicht bestand. Denn die Heiden liessen in Hungersnöten lebende Tiere zur Ader, um aus dem Blut eine Art Wurst zu machen. Wir sehen hier wieder, wie das Gebot des Kultus sich in ein Gebot der Kultur verwandelt.

Das Fleisch der Opfer wird gemeiniglich zu einem Mahle verwandt, woran die Familienglieder und geladete Gäste teilnehmen. Ein für einen besonders geehrten Gast zurückgelegtes Stück heisst die Lavijja[2]) (Agh. VII 76,6. 1. Sam. 9,23). Der Rest wird an

[1]) Zwei ehrgeizige Männer wetten, wer von ihnen am meisten Kamele zum besten geben könne. Vgl. Agh. XVI 99,23 sqq.

[2]) Wer bei der Etymologie von Levi die Möglichkeiten noch nicht für erschöpft hält, kann hier anknüpfen um eine neue hinzuzufügen.

Vorübergehende, die darum bitten, verteilt. Was dann noch übrig bleibt, kann getrocknet und aufgehoben werden. Bemerkenswert ist, dass auch die profane Schlachtung den gesellschaftlichen Charakter stets beibehalten hat. Ausser den besonderen Gästen ist jedermann aus dem Lager selbstverständlich dazu eingeladet. Niemand schlachtet für sich; kein Gedanke an Fleischverkauf[1]). Schon Nilus bemerkt, dass die Saracenen κατὰ συγγενείας ἢ συσκηνίας schlachten und das nur halbgar gebratene Fleisch sofort verzehren.

Die feierlichen, bei dem Heiligtum dargebrachten Opfer (nusuk Zuh. 10,24. Jaq. IV 851,22) scheinen sich schon im Heidentum auf die Festopfer beschränkt zu haben. Die Festopfer beim Hagg werden hadj genannt, auch schaʿâir. Letzteres Wort bedeutet die gezeichneten; die zur Opferung geweihten Tiere werden nämlich sofort als solche gezeichnet, sei es durch blutige Einschnitte in die Haut, sei es durch Behängen (Agh. XIV 138,30) mit alten Schuhen und dergleichen. Das Festopfer im Ragab heisst ʿatîra (BHischâm 534,4 schol.), es soll in einem Schafe bestanden haben (Alqama 6,3), aber ein Schaf ist nur die Mindestforderung. Bei den Heiligtümern ausserhalb des Haram werden ganz vorzugsweise ʿatâir als Opfer erwähnt[2]). Manchmal findet sich dafür die Variante schaʿâir; sie beruht auf islamischer Korrektur. Denn die ʿatâir sind nicht in den Islam aufgenommen, sie gelten als spezifisch heidnisch. Auffallend häufig wird gesagt, dass die ʿatâir um den Götzenstein herum hingestreckt liegen; auch kommt öfters der Vergleich vor: die Gefallenen werden liegen gelassen wie die ʿatâir (BH. 534,4). Man wird dadurch zu der Vermutung gedrängt, dass das Fleisch der ʿatâir nicht gegessen wurde, sondern an der heiligen Stätte liegen blieb, den Vögeln und wilden Tieren zum Frasse. Diese Praxis wird auch anderweitig bezeugt, indirekt durch den Gottesnamen Mutʿim alTair (der den Vögeln zu fressen gibt), direkt durch die Angaben bei Sprenger III 457[3]). Natürlich sind die

---

[1]) Die Redensart „die Töchter sind Fleisch auf der Bank" weist nicht auf eine Fleischbank in unserem Sinne, wo das Fleisch zum Verkauf ausliegt.

[2]) Der Götzenstein heisst geradezu mançab alʿitr bei Zuh. 10,24. Beispiele von ʿatâir resp. schaʿair p. 16. 48. 53. 56. Von Räuchern steckt in عتر nichts.

[3]) Bei Nilus wird das Gemeindeopfer roh von der ganzen Gemeinde mit Haut und Haren verschlungen; vgl. p. 57 sq.

ʿatâir dann nur Gemeindeopfer; die privaten Mahlopfer im Ragab werden dadurch nicht ausgeschlossen. Beim Hagg scheinen die Mahlopfer die Hauptsache gewesen zu sein; die Opfertage von Mina sind Tage des Essens und des Trinkens und des Fleischtrocknens.

Spuren von Darbringung der Erstlinge (פרע) bei den Arabern finden sich im Quran und anderswo, aber ein Zusammenhang zwischen Aparchen und Festen lässt sich nicht erkennen. Die Festopfer sind nicht fest vorgeschriebene Qodaschim, sondern Nedarim, Gelübde (vadhîma). Der Unterschied zwischen Qodaschim und Nedarim scheint überhaupt bei den Arabern nicht zu bestehen; das Gelübde ist für jede liturgische Leistung notwendig, wenn sie giltig sein soll, allermeist für das Festopfer. Wenn man vorhat, den Hagg zu begehen, so tritt man dadurch von selbst ein in den Zustand des durch ein Gelübde Gebundenen. Dieser Zustand heisst Ihrâm. Der Ihram ist nicht der eigentliche Inhalt des Gelübdes, er ist nur ein dem Gelobenden, damit er allen Eifer an die heilige Pflicht setze, auferlegter Zwang, bestehend namentlich in gewissen beschwerlichen Abstinenzen, die nur mit der Erfüllung des Gelübdes ein Ende nehmen. Alles was man tun will kann man dadurch in eine religiöse Pflicht verwandeln, dass man ein Gelübde darauf setzt und sich allerlei unangenehme Entbehrungen auferlegt, solange das Ziel nicht erreicht ist. In gewissen Fällen aber nimmt die übernommene Aufgabe regelmässig die Form des Gelübdes an, und dann pflegen die Abstinenzen nicht selbst gewählt, sondern fest bestimmt zu sein. Die Rache oder die Blutfehde gilt immer als heilige Pflicht und bringt es von selbst mit sich, dass der, dem sie obliegt, sich nicht kämmen und waschen, keinen Wein trinken, kein Weib berühren darf, bis er mit der Quittungsformel bu bidami fulânin das gelobte Blut vergossen hat oder selber gefallen ist: dann heisst es halla lnudhûru, das Gelübde ist gelöst, oder qada nahbahu, er hat sein Gelübde erfüllt[1]). Ebenso ist der Hagg immer heilige Pflicht, und er legt die gleichen oder wenigstens höchst ähnliche Entbehrungen auf. Der Name nadhr kommt hier allerdings nicht vor, der Sache nach aber ist der Ihrâm ganz das selbe. Man muss sich der Weiber (Nab. 23,6) und alles Luxus enthalten, man darf sich weder kämmen noch scheren, sondern muss sein Har in

[1]) Vgl. Hamasa 167 v. 3. 301 v. 2. 5. 716 v. 4. Wein: Mrlq. 6. Ham. 385 v. 5. Agh. XII 125,10. Weiber: Agh. XIV 67,26. XV 161,11 sqq.

Schmutz und Läusen aufgehen lassen. Man darf ferner keine Waffen tragen, und sich nur in Schurz und Überwurf (izàr und ridà) kleiden. Das letztere ist jedoch eigentlich nichts besonderes, sondern nur die alte Tracht[1]), die für den Hagg beibehalten und gefordert wurde, als sie im gewöhnlichen Leben abkam. Bei einigen Stämmen hat die im Quran bezeugte Sitte bestanden, während des Ihram nicht mehr durch die Tür in das Haus zu gehen, sondern nur von hinten gleichsam einzubrechen. Es ist eine Umgehung des Gebotes, sich sofort zur Erfüllung des Gelübdes auf den Weg zu machen, nicht zu weilen, nicht mehr in sein Haus einzugehen: so wie der Pilger nach Hierapolis in keinem Bette mehr schlafen darf, bis er die Wallfahrt vollbracht hat (Dea Syria § 55). Das Gelübde ist fällig sobald es getan ist; jeder Tag ist Versäumnis, der über seiner Ausführung vergeht. Wenn das Opfertier nicht sofort geopfert werden kann, so muss es doch sofort gezeichnet werden. Der Festruf, das Tahlîl oder wenigstens die Talbija, erschallt gleich vom Beginn des Ihrâm an. Auch darin kann man eine Antecipation erblicken, dass während der ganzen Wallfahrt kein Wild gejagt werden darf: was im Haram verboten ist, darf auch während des Ihram nicht geschehen.

Der Ihram zweckt ab auf das Opfer. Das Opfer endet den Ihram, es ist die Erfüllung, also auch der wahre Inhalt des Gelübdes. Nach dargebrachtem Opfer wird das Har geschoren, nicht bloss beim Hagg zu Mina, sondern überall[2]); damit tritt man aus dem geweihten wieder in den gewöhnlichen Stand ein und darf nun wieder tun und lassen was man will. Dieser charakteristische Zusammenhang zwischen Har und Gelübde findet sich bekanntlich auch bei den Hebräern: so lange man unter dem Gelübde ist, muss man das Har wachsen lassen; wenn man es gelöst hat, fällt das Har[3]). Es wäre gewaltsame Willkür, wollte man zwischen نذر

---

[1]) Der Anzug heisst im alten Arabisch immer althaubân d. i. die beiden Kleidungsstücke. Die Sache ist übrigens gar nicht bloss arabisch, sondern geht durch die ganze alte Welt (Matth. 5,40). Unvollständig ist der nur aus einem Stück bestehende Anzug; ihn verbietet Muhammed (Vaqidi 339,4). Ein solcher Anzug ist حبوة und صمّاء.

[2]) Auch zu Byblus erfolgt die Harschur nach vollbrachter Festpflicht (Dea Syria § 6).

[3]) נזר bedeutet geradezu Har Hierem. 7,29. Vgl. عقيقة Zuh. 1,17.

und נזיר trennen, um so mehr, da nach der Regel נזר und nicht נדר das echt hebräische Äquivalent für نذر ist.

Die Grundbedeutung von نذر und נזר ist aber nicht geloben, sondern weihen. Die אבני נזר Zach. 9,16 sind אבני קדש, heilige d. h. Edelsteine. נזר, Diadem, ist eigentlich Weihung[1]), und נזיר אחיו, der Gekrönte seiner Brüder, ist eigentlich der Geweihte seiner Brüder; auch in משיח und נסיך leitet sich der Begriff der Herrschaft von dem der Weihe ab. Die selbe Bedeutung hat nun auch Ihrâm. Es entspricht in Wort und Sache dem hebräischen התקדש, der würdigen Vorbereitung zum Feste und zum Opfer. Zu dem Begriff dieser würdigen Vorbereitung gehört aber leibliche Reinheit. Dass diese auch bei den Arabern erfordert wurde, zeigt sich an der Sitte, die Kleider beim Betreten des Heiligtums zu wechseln, womit vermutlich der nackte Umlauf zusammenhängt, desgleichen an dem Verbote für menstruirende Frauen, sich der Kultusstätte zu nahen (p. 52). Zu der leiblichen Reinheit stimmt es nun schlecht, dass man das Har in Schmutz und Ungeziefer verkommen liess. Das kann bei dem Ihram nicht ursprünglich sein. Vielmehr scheint es, dass die mit dem Opfer verbundene Harschur eigentlich auch ein Opfer war. Es ist bezeichnend, dass bei dem Heiligtum des Uqaiçir jeder abgeschorene Harbüschel zugleich mit einer Hand voll Mehl in eine Grube geworfen wurde: das Mehl weist deutlich auf den Opfercharakter der Handlung, die Grube erinnert an das Ghabghab, wohinein geopfert wurde. Dem Gefangenen, den man laufen lässt, schneidet man zuvor die Stirnholle ab, und behält sie zum Zeichen, dass man ihn in der Gewalt gehabt hat. Vielleicht hat auch die Harschur im Kultus den Sinn, dass man sich dadurch als dediticius der Gottheit bekennt[2]). Durch eine naheliegende Kontamination der Begriffe scheinen die Araber dann diesen Kultusbrauch zusammengeworfen zu haben mit der z. B. auch bei den alten Skandinaven bezeugten kriegerischen Sitte, sich nicht zu waschen und zu kämmen, bis man Rache genommen.

---

[1]) wie syrisch קדשא = Ohrring.

[2]) Vielfach, besonders im Islam, kommt die Harschur zur Strafe vor, als Schändung Agh. I 82,5. VII 121,13 sqq. 21 sqq. XVII 121,29 sq. XVIII 149,10. XIX 11,18. 49,29. 83,9. 11. Ham. 590,5. 811 v. 4. Was es mit der Lockenschur der Bakriten in der Schlacht am Tage der Lockenschur für eine Bewandtnis hat, ist unklar; der Agh. IV 144,3 angegebene Zweck ist wenig wahrscheinlich.

Opfercharakter hat übrigens die Harschur auch bei der ʿAqîqa, wenn dem Kinde die ersten Hare abgeschnitten werden. Die ʿAqîqa scheint beim Eintritt der Mannbarkeit durch Wiederholung bekräftigt worden zu sein: da fallen die Dhuabatân, die beiden Locken. Diese sind nämlich das charakteristische Merkmal des noch nicht voll erwachsenen Jünglings, sie werden öfters zur Altersbestimmung in diesem Sinne benutzt[1]). Die Männer dagegen waren wenigstens zur Zeit Jeremia's und Herodots קצוצי פאה, περιξυροῦντες τοὺς κροτάφους; im Gegensatz dazu bekanntlich lassen sich die frommen Juden noch heutzutage die beiden Seitenlocken, die פאות (Peijes), lang wachsen. Die heidnische Sitte der Araber ist aber nicht spezifisch arabisch, sie findet sich auch bei den Syrern in Hierapolis. Οἱ νεηνίαι τῶν γενείων ἀπάρχονται, τῇσι δὲ παρθένοισι πλοκάμους ἱεροὺς ἐκ γενετῆς ἀπιᾶσι, τοὺς ἐπεὰν ἐν τῷ ἱρῷ γένωνται τάμνουσί τε καὶ ἐς ἄγγεα καταθέντες οἱ μὲν ἀργύρεα πολλοὶ δὲ χρύσεα ἐν τῷ νηῷ προσηλώσαντες ἀπίασιν ἐπιγράψαντες ἕκαστοι τὰ οὐνόματα. τοῦτο καὶ ἐγὼ νέος ἔτι ὢν ἐπετέλεσα, καὶ ἔτι μευ ἐν τῷ ἱρῷ καὶ ὁ πλόκαμος καὶ τὸ οὔνομα (Dea Syr. § 60). Jünglinge also weihen den ersten Bart, Jungfrauen die Locken. Der Verfasser aber, der doch von sich selber im Maskulinum redet, will gleichwol nicht seinen Bart, sondern seine Locke im Heiligtume niedergelegt haben. Er scheint sich da einen Scherz mit seinen Lesern zu erlauben, durch den in die Darstellung der Sitte unmerklich ein Widerspruch hineingebracht wird.

Bedeutung des Opfers. Obligater Gebrauch desselben bei Bünden, Eiden, und bei Orakeln.

Alle Gemeinschaft ist bei den Arabern Blutsgemeinschaft. Diese aber ist nicht bloss angeboren, sie wird auch erworben: ebenso wie das Blut nicht bloss angeboren ist, sondern durch Essen und Trinken neu acquirirt wird. Wer mit einander isst und trinkt, erneuert sein Blut aus dem gleichen Quell, bringt das selbe Blut in seine Adern. Ein Fremder, sogar ein Feind, der unser Mahl teilt, auch ohne und gegen unseren Willen, wird dadurch, wenigstens

[1]) BHischam 431,5. Agh. X 13,22. XIV 95,7. 136,26. Ham. 504,2. Allerdings trägt auch Nabigha zwei Locken (Agh. XIV 2,5 vgl. Nab. 27,17); die Sitte mag bei verschiedenen Stämmen verschieden gewesen sein.

für eine Weile, in die Gemeinschaft unseres Fleisches und Blutes aufgenommen. Milchgeschwisterschaft begründet Blutsverwandtschaft. Der Trank geht leichter in das Blut über, die Trinkgenossenschaft scheint noch heiliger zu sein als die Essgenossenschaft (Agh. XII 128,1).

Am direktesten wirkt gemeinsamer Blutgenuss. Das ist das altarabische Mittel der Verbündung, der Kitt der intimsten Verbrüderung[1]). Am nächsten liegt es nun, dass die Bundschliessenden ihr eigenes Blut geniessen. In der uns bekannten Zeit, im sechsten und siebenten Jahrhundert der christlichen Ära, kommt aber diese Sitte nicht mehr vor. Nur abgeschwächt findet sie sich in einem ausserordentlichen Beispiel. Als der Ghatafanit alSulaik b. Mugammiʿ mit seiner jungen Frau, mit der er soeben in ihres Vaters Hause die Hochzeitswoche gefeiert hatte, auf der Heimreise überfallen wurde, von einer Übermacht, deren er sich nicht erwehren konnte, tötete er die Frau um sie nicht in Feindes Hand fallen zu lassen, beschmierte sich mit ihrem Blute und focht dann bis er fiel (Agh. XII 144 sq.). Indem er sich mit ihrem Blut bestreicht, hat er die Absicht sich ihr auf das innigste zu vereinen und mit ihr in den Tod zu gehen. Gewöhnlich setzen die Bundschliessenden Tierblut an stelle des eigenen Blutes. Als die Männer von Bakr sich verpflichteten, für Gassâs gegen die Taghlib zu kämpfen bis sie alle gefallen seien, schlachteten sie ein Kamel und verschwuren sich mittels des Blutes (Ham. 423,10). Als nach beendeter Fehde auch alHigris b. Kulaib dem Friedensvertrage beitreten sollte und schon das Blut herbeigebracht war, nahm er seinen Speer und erstach den Gassâs: die Herbeibringung des Blutes ist hier die selbstverständliche Einleitung des Aktes der Komposition (Agh. IV 151,7). Die Banu Abdaldâr und die Banu ʿAdîj b. Kaʿb schlossen mit einander ein Bündnis auf den Tod, indem sie ihre Hände in eine Schüssel voll Blut tauchten; sie wurden deshalb Blutlecker genannt (BHischam 125,5 sqq.). Der Name Blutlecker wird offenbar durch diese Erklärung nicht erklärt; er bedarf übrigens keiner Erklärung. Er wird auch geführt von den Banu Amir b. Abdmanat, ohne Zweifel weil das Geschlecht aus einer Blutver-

[1]) Alles dies ist sehr treffend und gelungen von W. R. Smith auseinander gesetzt, Kinship p. 48 sqq. 149 sqq. Daher auch die Heiligkeit von Salz und Asche (Agh. XX 139,28).

brüderung hervorgegangen war (Agh. VII 26,21. 28,16). Eine mildere Form des Blutleckens ist das Blutstreichen. Die Chath'am sollen so genannt sein nach tachath'ama d. i. sich mit Blut beschmieren, sie sollen nämlich ein Kamel geschlachtet, ihre Hände in das Blut getaucht und auf grund davon eine Eidgenossenschaft gebildet haben (Ham. 72,29 sq.). Endlich wird das Blut gänzlich verdrängt, und weniger barbarische Medien der Bundschliessung treten an seine Stelle. Die Mutajjabûn von Mekka tauchten die Hand in eine Schüssel mit wolriechender Essenz, um sich zu verbünden (BHischam 85,2 sqq.); die Fudûl tranken zu dem selben Zwecke Wasser aus dem Zamzam (Agh. XVI 66,3. 4). Die Ribâb, bestehend aus einer Anzahl alliirter Stämme, sollen ihren Namen bekommen haben von eingekochtem Safte, in den sie ihre Hände getaucht hätten. Ribâb wäre dann der Plural von rubbij; der eingekochte Saft heisst nämlich rubb (Agh. XVIII 149,8). Rubb ist nun freilich persisch und damit fällt die Etymologie: für unsere Zwecke genügt es jedoch, dass dieselbe den alten Erklärern nahe lag [1]).

Wie aber schon die Essgemeinschaft Sakralgemeinschaft ist, so beruht auch die Blutverbündung nicht bloss auf physischem, sondern zugleich auf sakralem Grunde. Sie geschieht an heiliger Stätte; das Tier, welches das Bundesblut liefert, ist ein Opfer. „Unsere und eure Eide vereinigen sich bei einer Schwurstätte, auf der das Blut fliesst" heisst es bei Zuhaîr 1,50. „Sie verschwuren sich (taqâsamâ) bei schwarzem dunklen (Altarblut): wir wollen uns nie scheiden", sagt alA'scha in einem von Gauhari unter عوض citirten Verse. Die Mutajjabun strichen mit ihren Händen, nachdem sie sie in die Schüssel getaucht hatten, über die Ka'ba; die Fudul hatten mit dem Wasser, das sie tranken, zuvor die Ecken der Ka'ba gewaschen. Alle Verträge werden dadurch geheiligt, dass Gott der dritte im Bunde ist, d. h. dass sie vor Gott, beim Opfer geschlossen werden. „Gott ist zwischen mir und dir" ist ein häufiger Ausdruck für heilige Verpflichtung (Jaqut II 462,12 sq.). Daher der Ausdruck إلّ für عهد.

[1]) Der rote Wein scheint zuweilen Ersatz für Blut zu sein; die σπονδαὶ werden von den Griechen bei der Vertragschliessung bevorzugt. Ich erinnere auch an das Minnetrinken Hagens im Heunensal.

Bei der Bundschliessung am Sinai wird ein Teil des Bundesblutes auf den Altar, ein anderer auf Vertreter der Stämme Israels gesprengt. Wenn bei den Arabern davon die Rede ist, dass die Menschen die Hand in Blut tauchen, so wird vorausgesetzt, dass sie ein Opfer gebracht und dabei, nach dem üblichen Ritus, auch den heiligen Stein mit Blut beschmiert haben. Sie vollziehen die selbe Ceremonie an der Gottheit wie an sich. Es ist sogar notwendiger, dass sie sie an der Gottheit vollziehen, als dass sie sie an sich selber vollziehen: das letztere scheint zwar oft genug aber doch nicht in der Regel bei der Bundschliessung vorgekommen zu sein. Es genügt für die Kontrahenten, um ihr Blut — denn das Tierblut ist ihr Blut — zu vereinigen, dass sie es an einen gemeinsamen dritten Punkt bringen; die Gottheit ist das Mittelglied zwischen ihnen; durch Gott werden sie mit einander verbunden. Wollen zwei Araber sich Treue geloben, sagt Herodot 3,8, so tritt ein dritter Mann zwischen sie in ihre Mitte, und macht mit einem scharfen Steine an der Innenseite ihrer Hände am Daumen entlang einen Schnitt in die Haut, darauf zieht er je einen Faden aus ihren Mänteln und bestreicht mit dem Blute sieben Steine, die vor ihnen liegen, unter Anrufung des Dionysus und der Urania. Das Bundesblut wird hier nur an die heiligen Steine gebracht, nicht an die Blutbrüder.

Das Opfer kommt nun aber nicht bloss als Legalisirungsmittel, als heilige Besiegelung, zu der Bundschliessung hinzu, sondern die Bundschliessung ist überhaupt für die Idee des Opfers wesentlich und geschieht durch jedes Opfer, wenngleich nicht immer ausdrücklich und in ausgesprochener Absicht. In den Prolegomena zur Geschichte Israels (1886 p. 73 sq.) habe ich für die Hebräer nachzuweisen gesucht, dass durch das Mahl bei Jahve eine Bundesgemeinschaft gestiftet wird einerseits zwischen ihm und den Gästen, andererseits zwischen den Gästen unter einander; diese alte Opferidee der Communio durch Speise und Trank, die sich auf natürlichem Wege in Fleisch und Blut transsubstantiiren, von Jesus und Paulus verstanden, lebt unverstanden noch heute im Sakrament des Abendmahles fort. Bei den Arabern finden wir ebenfalls das Opfermahl; wenn dasselbe an seiner Bedeutung als Medium sakraler Gemeinschaft zwischen der Gottheit und den Gästen dadurch zu verlieren scheint, dass die Gottheit nicht daran teilnimmt — denn sie bekommt nichts zu essen —, so wird dieser Verlust doch völlig

ausgeglichen durch die Ceremonie des Blutstreichens. Diese Ceremonie hat die Bedeutung der Verbrüderung, wie uns eine Menge von Beispielen belehrt haben; da sie bei jedem Opfer geübt wird, so liegt also nach arabischen Begriffen jedem Opfer das Streben zu grunde, Gott mit den Menschen und durch Gott auch die Menschen mit einander in intimen Konnex zu setzen. Dem entsprechend fasst Muhammed den Zweck des heidnischen Kultus so auf, dass dadurch eine Allianz der Anbeter und der Angebeteten in gemeinmeinsamem Interesse und zu gegenseitigem Nutzen geschlossen werden soll.

Die heilige Verschwörung wird Qasâma genannt (Hudh. 87. 128). Qasâma bedeutet aber auch den einfachen Eid, jedoch nicht den Zeugeneid, sondern den Eid der Parteien gegen einander, sei es zur Reinigung, sei es zur Anklage. Wenn kein Beweis (bajjina) erbracht werden kann, tritt dieser Eid an die Stelle des Beweises, Qasâma und Bajjina sind Gegensätze (Hamasa 25,10. Agh. XIV 171, 26. Zuhair 1,40). Muhammed führte die Qasâma des Heidentums in den Islam ein, als ein Mediner erschlagen im Gebiete der Juden von Chaibar aufgefunden war, ohne dass man die Täter kannte. Er sagte zu den Angehörigen des Ermordeten: es sollen euch funfzig Juden funfzig Eide schwören, dass sie ihn nicht getötet haben, oder ihr müsst, euer funfzig, funfzig Eide schwören, dass sie ihn getötet haben. Ein seltsames Beispiel des Reinigungseides kommt Agh. I 156,3 sqq. vor: eine Frau, die im Verdacht der Untreue steht, muss auf einem Kamele zwischen zwei Säcken voll Mist nach Mekka reiten und dort zwischen dem Eckstein und dem Maqâm siebzig Eide schwören, dass der Verdacht auf Verläumdung beruhe. Vgl. Agh. XI 148,28. BAthir III 80,24. Smith, Kinship p. 53. 263.

Nicht bloss bei قسامة, sondern auch bei حلف und besonders bei ألّ (تألّى) liegen die Begriffe Bund und Schwur bei einander. Die Annahme, dass der Bund als Verschwörung aufgefasst wird, liegt am nächsten; indessen wäre es auch sehr wol denkbar, dass der Eid vom Begriff des Bundes ausgeht oder dass beide Begriffe gleich nahe und auf einer Linie liegen. Die Redensart لكى الله (Hamasa 599 v. 3) bedeutet profan ausgedrückt: ich gebe dir die Hand darauf; die Hand gibt man so gut auf sein Wort wie auf eine gegenseitige Abmachung. Das Versprechen der Treue, der Aufrichtigkeit ist Eiden und Bünden gemeinsam,

Wie die Verschwörung, so geschieht auch der feierliche Eid, wenn nicht beim Opfer, so doch an der Opferstätte. Es kommt öfters vor, dass der Schwörende die Decke der Ka'ba anfasst oder sonst das Heilige berührt, um die Gottheit, als Zeugen und Garanten, in die Sache hineinzuziehen. Der Altar heisst geradezu Schwurstätte (muqsama), in dem bereits angeführten Verse Zuhair 1,50. Sehr häufig findet sich die Eidesformel „bei den Anṣâb" oder „bei dem Blut, das über die Anṣâb fliesst"; sie erklärt sich am leichtesten aus der Sitte, angesichts der Anṣâb zu schwören. Ich will darum nicht behaupten, dass die Präposition Beth (= bei) im Schwur ursprünglich lokalen Sinn habe; sie scheint nur die Gemeinschaft auszudrücken und die Gottheit ins Mittel zu ziehen. Aber in Gemeinschaft mit der Gottheit treten die Heiden eigentlich nur an der Kultusstätte und mittels des Opfers.

Gauhari berichtet unter عولة, wie folgt. „Nach Abu Ubaida hatte jedes Volk im Heidentum ein Feuer, bei welchem Priester waren; und wenn ein Streit war zwischen zwei Männern, so kam er (der, dem der Eid zugeschoben wurde) an das Feuer und schwur bei demselben, und die Priester warfen unvermerkt Salz in das Feuer, um den Schwörenden dadurch zu schrecken. Aus b. Hagar (von Tamim) sagt: wenn die Sonne ihm gegenüber steht, wendet er sich mit seinem Gesichte ab, wie ein Schwörender sich abwendet von dem Feuer des Schreckenden. Kumait sagt: (sie beabsichtigten uns einen Schreck einzujagen), wie Schreck vor dem (Feuer), welches die Eidaufleger angezündet haben bei dem Schwörenden; aber sie haben keinen Schreck eingejagt." Dieses Schreckfeuer (nâr alhûla) ist zwar sehr dunkel; indes weisen die Priester auf ein Opferfeuer und das Salz auf einen Bundesritus (ברית מלח) hin; ein Schwur bei Salz und Asche kommt Agh. XX 139,28 vor, verbunden mit dem Schwur bei Lât und Uzza.

Selbst bei uns kann das Recht die verpflichtende Kraft der Religion nicht völlig entbehren. Bei den Arabern beruhte es, sofern es vorhanden war — innerhalb des Geschlechtes herrscht eigentlich nicht das Recht, sondern die Pietät — ganz auf Religion. Obrigkeitlichen Zwang kennt man nicht; alles ist Eid und Vertrag; keine menschliche Obergewalt, die Gottheit allein steht dahinter. Sehr merkwürdig ist die Verwendung der Gottheit, um sich gestohlenes oder verlorenes Gut wieder zu verschaffen. Wer etwas vermisst, ruft den vermissten Gegenstand laut aus „auf allen Ver-

sammlungen, Märkten und Festen“ (Agh. XII 124,5 sq.), mit einer an jeden, den es angeht, gerichteten Beschwörung, ihm auf die Spur zu helfen oder den Diebstahl herauszugeben. Sehr gewöhnlich wird diese Art des Suchens auf verlorene Kamele und andere Tiere angewandt. Abubakr rief das verlorene Halsband seiner Schwester aus und jammerte, als es nicht half, über die Schlechtigkeit der Zeit (BIIischam 816,8). Der König Zuhair b. Gadhima hoffte durch solche umfassende Beschwörung seinem verschwundenen Sohne Schas auf die Spur zu kommen (Agh. X 9,14. 18). Berühmt ist namentlich das Beispiel der Umm Hakam, die, aus Schmerz über die Ermordung ihrer beiden Knaben durch Busr b. Artât wahnsinnig geworden, nun nicht mehr an die grausame Tatsache glauben wollte, sondern die vermissten Lieblinge auf allen Messen unter Beschwörung ausrief (Agh. XV 47,8).

Seinen eigenen Leuten gegenüber pflegt man der Beschwörung dadurch Nachdruck zu verleihen, dass man irgend etwas tut oder zu tun gelobt, worüber sie sich schämen müssen, so dass sie dann aus Scham einem zu willen sind. Eine Mutter zum Beispiel entblösst die Brust vor ihrem Sohne, um ihre Bitte eindringlich zu machen (Agh. XIII 96,20). Ein Heerführer pflanzt das Schwert vor sich auf und gelobt sich hineinzustürzen, wenn ihm nicht Gehorsam geleistet wird; das scheint eine ziemlich gebräuchliche Praxis gewesen zu sein. Ein solches Gelöbnis wird von dem, der es tut, sehr ernst genommen, und demgemäss auch die Beschwörung von den Beschworenen: sie tun alles um jenen von seinem Gelübde und sich von der Beschwörung zu lösen (Agh. XVIII 205,1. 2), sie erkennen die Beschwörung des anderen als bindend für sich an[1]). „Ich habe deinen Eid gelöst“ ist eine uns befremdende, im Arabischen aber gar nicht seltene Redeweise (Agh. XIII 2,14). Fremde, denen der Schwörende nichts gilt, lassen sich natürlich auf diese Weise nicht erweichen; der alle Welt betreffenden Beschwörung wird wahrscheinlich Kraft verliehen durch Legung eines Fluches auf jeden, der sie erfüllen kann und sie nicht erfüllt. Das scheint aus der Analogie des arabischen نشد mit dem hebräischen אלה hervorzu-

[1]) Darauf beruht die Kraft des Testaments. Das ist nämlich ein den Überlebenden auferlegter Schwur des Toten (Ham. 441 v. 2. 5). Wäre das nicht, so würde eine solche Einrichtung bei den alten Arabern und Hebräern sehr auffallen. Vgl. noch die Scherze Agh. VIII 107,3—21. IX 130,6—16.

gehen. Dass der Fluch in Arabien verbreitet war und als sehr wirksam galt, ist gewiss; es geht schon hervor aus der alten Begrüssungsformel für Könige abaita lla'na, mögest du den Fluch (von dir?) abwehren. Der Märtyrer Chubaib rief kurz vor seiner Hinrichtung über die Mekkaner hin: o Gott, zähle sie genau und töte jeden einzeln und vergiss keinen! Sofort warf Abu Sufjan seinen damals noch jungen Sohn Muâvija, den späteren Chalifen, platt auf die Erde, damit der Fluch über ihn weggehe (Vaqidi 159). Sogar Wettfluchen zwischen heiligen Männern werden veranstaltet (Agh. X 144,14 sqq.). Vgl. noch Hudh. 245.

Von der gleichen Wurzel wie Verschwörung und Eid beim Heiligtum ist auch das Orakelsuchen beim Heiligtum abgeleitet, das Istiqsâm [1]). Man stellt bestimmte alternative Fragen: soll ich es tun oder soll ich es lassen? soll ich das oder das tun? Die Fragen enthalten immer zugleich die Antwort und sind immer praktischer Natur; sie beziehen sich nicht auf das was sich ereignen wird, sondern auf das was man selber tun soll; man will eine Direktive für sein eigenes Handeln haben, nicht den Schleier von der Zukunft abheben. Dazu bedient man sich der Lose, deren jedes einer zur Wahl gestellten Möglichkeit der Alternative entspricht. Die Lose sind im Arabischen Pfeile ohne Spitzen; ursprünglich vielleicht nur kleine Zweige: denn es kommt das Wort عضون d. h. Hölzer für Wahrsagerei vor, ebenso wie die Griechen die βελομαντία auch ραβδομαντία nannten. Man lost regelrecht im Heiligtum vor dem Idole, in Tabala vor Dhu lChalaça, in Mekka vor Hubal. In Mekka hat der Priester die heiligen Pfeile in Verwahr, das Losen damit kostet hundert Dirham und ein Schlachtkamel (Tab. I 1075, 14, vgl. Rasmussen Addit. p. 67 des arab. Textes). Kommt der Pfeil heraus, welcher Ja bedeutet, so heisst der Gott die Absicht gut; kommt Nein heraus, so verbietet er sie. Gewöhnlich besteht Frage und Antwort nur in Ja oder Nein, bezeichnet durch den heissenden und durch den verbietenden Pfeil. Es lassen sich aber auch komplicirtere Alternativen stellen; die Pfeile lassen sich mit jeder beliebigen Frage bezeichnen, und das Herauskommen macht die Frage zur Antwort. Vgl. Tabari I 1075. BHischam p. 97 sq. Besonders üblich ist das Istiqsam vor dem Feldzuge. Bei-

[1]) Vgl. Gesenius Thesaurus p. 1224. W. R. Smith, Journal of Philology, vol. XIII p. 276 sqq.

nah von allen Geschlechtshäuptern der Quraisch wird berichtet, dass sie vor dem Abmarsch nach Badr die Lose befragten, obgleich Abu Sufjan, zu dessen Rettung sie den Zug unternahmen, ihnen entboten hatte, sie sollten nicht erst die Lose fragen (Vaqidi ed. Kremer 27,7. 12. 17. 22. 28,6).

Der Sache nach ist dies Orakel identisch mit dem alten priesterlichen Orakel der Hebräer, welches in der Geschichte Sauls und Davids öfters vorkommt, hernach aber verschwindet. Dabei wurden auch bestimmt gestellte Fragen durch eine Art Los mit Ja oder Nein entschieden (1 Sam. 30). Der hebräische Name dafür scheint freilich nicht קסם gewesen zu sein; קסם gilt wenigstens später als fremdartig und heidnisch. Dass jedoch auch im Alten Testamente das קסם ein Losorakel ist, hat Gesenius mit Recht aus der klassischen Stelle Ezech. 21,26. 27 geschlossen. „Der König von Babel steht am Kreuzwege um קסם zu üben, er schüttelt die Pfeile, fragt das Idol, beschaut die Leber (des Opfertieres) — in seiner Hand ist das Los (קסם) Jerusalem.“ Der zweite Satz enthält das Resultat: das Los, das mit Jerusalem bezeichnet ist, ist herausgekommen und damit der durch den Kreuzweg ausgedrückte Zweifel entschieden, gegen welchen Feind der König zuerst sich wenden soll. Gesenius führt Hieronymus zu der Stelle an, der in der Tat den Vorgang gut erläutert. „Ritu gentis suae oraculum consulit, ut mittat sagittas suas in pharetram et commisceat eas inscriptas sive signatas nominibus singulorum, ut videat cuius sagitta exeat et quam prius civitatem debeat oppugnare. Hanc autem Graeci βελομαντίαν sive ραβδομαντίαν nominant.“ Nur das ist ein Irrtum von Gesenius, dass er denkt, der König wende drei verschiedene Arten der Divination an; er zieht vielmehr das Los vor dem Gottesbild und in Verbindung mit einem Opfer (W. R. Smith a. O. p. 278). Über den Kreuzweg habe ich meine Meinung schon angedeutet, vielleicht soll das Trivium bei der Magie überhaupt die Möglichkeiten ausdrücken, zwischen denen man schwankt, bis die Gottheit für eine derselben entscheidet.

Mit Recht wendet sich W. R. Smith gegen die Aufstellung, dass קסם zunächst eine magische Formel bedeute und darnach erst Divination durch magische Beschwörung; das ist spekulative Etymologie, die auf das Verfahren bei der Sache keine Rücksicht nimmt. Er selber sieht Entscheidung als den primären Begriff an, und beruft sich dafür auf Prov. 16,10. Indessen hat das Wort an dieser

Stelle durchaus seine gewöhnliche religiöse, nicht eine davon unabhängige und ursprünglichere profane Bedeutung. Eher könnte man sich auf das bekannte Wort Qisma berufen. Ich würde jedoch lieber Zuteilung sagen als Entscheidung, nämlich durch das Los bewirkte Zuteilung einer von verschiedenen zu verteilenden Dingen oder Möglichkeiten. Der zehnte Stamm würde dann heissen „sich von der Gottheit zuteilen lassen". In ziemlich gleicher Bedeutung kommt auch der achte Stamm vor. Nabigha 10,4 sagt: wir haben jeder unser Teil zugeteilt bekommen (iqtasamnâ), ich habe Treue davongetragen und du Ruchlosigkeit. Dabei scheint es sich um Auslosung bestimmter Anteile an zwei oder mehrere zu handeln, jeder bekommt, worauf sein Los lautet. Bei Tarafa 19,14 heisst es: er nahm die Pfeile um sich zuteilen zu lassen (muqtasiman), aber seine Pfeile trafen die verkehrte von den beiden Möglichkeiten. Zuteilung ist specieller als Entscheidung und entspricht besser dem besonderen Modus dieser Divination, der Einteilung in Möglichkeiten und der Zuweisung einer derselben durch das Los[1]).

Ganz befriedigend hat W. R. Smith mit dieser primären Bedeutung des religiösen קסם die anderen, als davon abgeleitet, in Verbindung gebracht: Wahrsagerei, Zauberei, Zaubermittel, Amulet, Ohrring. Nur die Bedeutung Schwören lässt sich nicht davon ableiten und überhaupt schwer damit in Verbindung bringen. Oder sollte sie etwa auch mit Losen und Pfeilwerfen in Zusammenhang stehen? In dem Verse Agh. XIII 2,16 heisst in der Tat das, was kurz vorher (2,13) اقسم schwören genannt ist, اسهم مع الله, mit Gott zusammen losen, d. h. gleichsam mit ihm auf die selbe Karte setzen, mit ihm teilen, gemeinschaftliche Sache mit ihm machen. Aber man kommt von da doch nicht leicht auf schwören und wahrscheinlicher ist es, dass اقسم für اسهم zu lesen ist; denn die Lexika kennen die letztere Form in dieser eigentümlichen Bedeutung nicht.

Heilige Personen.

Das Amt des Priesters ist bei den Arabern Sidâna (Ham. 646, 23) oder Chigâba, die Bewachung des Hauses: wenn es nämlich ein

[1]) Nach einem etwas anderen Übergang hängt auch تمنّى wünschen zusammen mit منا Anteil.

Haus oder sonst etwas an der Kultusstätte zu bewachen gibt. Wo das nicht der Fall ist, gibt es auch keinen Priester; für die Verrichtung des Opfers an einem einfachen Steine ist er entbehrlich. Auch das Werfen der heiligen Lose kann ohne ihn geschehen; aber für gewöhnlich wird er, wie in Mekka, die Pfeile in Verwahrung gehabt, das Losen besorgt, und dafür seinen Lohn empfangen haben.

Das Amt ist erblich in gewissen Familien, die als Besitzer des Heiligtumes gelten. An diese Familien, oder an die Geschlechter, zu denen sie gehören, überträgt darum Amr b. Luhaij, nach der religionsgeschichtlichen Theorie, das Eigentumsrecht an die von ihm eingeführten Idole. Zum teil sind es Adelsgeschlechter, aus dem vornehmsten Teile des Stammes. So die Amir alAgdâr (Mauerbauer) in Dumat alGandal, welche den Auf (b. Kinâna b. Auf) b. Udhra angehörten: sie besassen das Heiligtum des Vadd und die Priesterschaft, und ihre Brüder Abd Vadd besassen das Fürstenzelt und die Herrschaft[1]). Ibn Ishaq sagt, dass gerade die Adelsgeschlechter Götzen in ihrem Privatbesitz zu haben pflegten (BH. 303, 11). Nicht selten aber kommt es vor, dass die Priesterfamilien stammfremd sind. So die An'um in Gurasch, die Ghitrîf in Qudaid, die Schaibân in Nachla, die Umâma in Tabâla, die Murra b. 'Auf in Ghatafân. Es ist die selbe Erscheinung wie im alten Israel. In Arabien erklärt sie sich daraus, dass die Heiligtümer nicht mit den Stämmen gewandert und mit ihnen auch die Priester sitzen geblieben sind. Der Stamm Tajji hatte einst zu den Madhhig gehört und mit ihnen zusammengewohnt, er war aber längst aus jener Gegend fortgezogen, als das Priestertum des von den Madhhig verehrten Gottes Jaghuth zu Gurasch noch immer in den Händen einer tâitischen Familie war. Teilweise mögen wol auch im alten Israel die alten kanaanitischen Priesterfamilien bei ihren Bamoth sich erhalten haben. Dass diese Stammfremden wegen ihres Privilegiums manchmal angefochten wurden, ergibt sich für Israel aus dem Segen Mosis, für Arabien aus dem Bericht über die Schlacht von Razm (p. 18). Auch sie scheinen übrigens den edelsten Häusern angehört zu haben, wie z. B. die Ghitrîf von Azd (Agh. XII 50,21) in Qudaid: nur dass der Adel in Arabien das mittelste, mächtigste und zahlreichste Geschlecht bedeutet und seine Bedeutung für den

[1]) Wüstenfeld, Register p. 265. 266; vgl. oben p. 13.

Einzelnen verliert, wenn sein Zusammenhang mit dem Geschlechte aufhört.

Der alte Name Kâhin wird im Arabischen nicht für den Priester, sondern für den Seher angewandt. Diese Seher, nämlich diejenigen, welche Kahin genannt werden, scheinen ebenfalls oft vornehme Leute zu sein und einen gewissermassen öffentlichen Charakter zu haben. „Der Kahin des und des Stammes“ wird öfters gesagt. Bei den Madhhig zählen die Kâhine zu den edelsten Familien; in dem Bericht über die Schlacht von Kulâb (Agh. XV 73 sqq.) sind ihrer mehrere unter den Anführern des Heeres. Amr b. alGu'aid, welcher in dieser Schlacht fiel, wird in dem Verse 77, 19 der Fürst seines Volkes genannt; er war aber Kâhin (76, 24) und vererbte diese Eigenschaft an seine Nachkommen, unter denen Ribâb b. alBara durch seinen Übertritt zum Christentum, Mucharraba durch seinen Übertritt zum Islam bekannt geworden ist. So angesehen war diese Kâhinfamilie, dass der Himmel auf das Grab jedes ihrer Toten sanften Regen fallen liess. Nicht selten kommen weibliche Kahine vor, so die Tzuraifa (Agh. XIII 110, 1), die berühmte Sagâhi, und die Kahina von Hadas (BHischam 797, 11 sqq.); vgl. den Vers A'schas bei Gauhari unter كهر. Bekanntlich wurde auch Muhammed von den Mekkanern für einen Kâhin gehalten; er protestirte zwar lebhaft dagegen, konnte aber doch nicht von der Art der Rede lassen, wie sie den Kahinen eigen war: ein schlagender Beweis für die Gewalt des Stils, der Form, oder der Mode in alter Zeit. Die den Kahinen eigene Art der Rede ist nämlich die kurzgliedrige Reimprosa, das Sag', wol die älteste Form der arabischen Poesie [1]).

Die Kâhine werden befragt vor einem Unternehmen, raten zu und raten ab. Sie scheinen namentlich im Kriege eine Rolle ge-

[1]) Auch alMuchtâr sprach als Prophet im Sag' (Kamil 596, 16. 597, 2). Hebräisch entspricht שגע, woher משוגע (meschugga') verrückt. Ich glaube aber nicht, dass der Prophet im Alten Testament משוגע genannt wird, weil er wie der Kahin im Sag' redet. Schon das Passivum spricht dagegen; ausserdem ist das Wort auch für den Propheten, wie für jeden anderen, schimpflich. In der Stelle 2. Reg. 9, 11 kann ich keinen Grund einsehen, warum die bezechten Aufrührer den Prophetenjünger nicht einen verrückten Kerl nennen sollen. Osee 9, 7 scheint Rede und Gegenrede zu sein. „Ein Narr ist der Prophet (Hosea), verrückt der Mann des Geistes“, sagen die Hörer. „Ja wol“, entgegnet Hosea, „verrückt durch eure Schuld“.

spielt zu haben. Der versteckten Aufforderung ihres Sehers Auf b. Rabi'a gehorchend stürzten sich die Banu Asad unversehens auf das Lager des Königs Hugr und erschlugen ihn; ein anderes mal trennten sie sich, veranlasst durch die Warnungen ihrer Seher, kurz vor der Schlacht in der Schlucht von Gabala vom Heere der Tamim (Agh. VIII 66,5 sq. X 38,17. 19 sqq.). Sehr oft werden sie als Schiedsrichter angegangen, bei intrikaten Fragen und Streitigkeiten; Kâhin und Hakam sind dadurch nah verwandte Begriffe geworden (Agh. XV 56,4). Es ist wol wahrscheinlich, dass die Gewohnheit der Leute, sich beim Kahin Recht zu holen, dem Propheten sehr zu statten gekommen ist, um seine Stellung in Medina zu befestigen; sicher ist wenigstens, dass er gleich anfangs von Rechtssuchenden überlaufen wurde, selbst von Juden und Heiden, die gar nicht an seine prophetische Mission glaubten. Der Einfluss solcher Seher reichte oft weit über die Grenzen ihres Stammes hinaus; von Mekka zum Beispiel pilgerte man nach Jaman und nach Schâm (BHischam 92), um seine Sache einem berühmten Kahin vorzulegen. Um sicher zu gehen, pflegte man seine Kunst zuvor auf die Probe zu stellen. Ehe Utba die Entscheidung über Schuld oder Unschuld seiner Tochter Hind dem jamanischen Seher anvertraute, gab er ihm auf zu raten, was er ihm versteckt habe. Der Seher riet richtig: er habe seinem Pferde ein Weizenkorn in die Mündung des Ziemers gezwängt [1]).

Was man etwa vernünftigerweise von einem Kâhin verlangen konnte, lehrt die Geschichte Agh. X 28,18 sqq. Der Ghassanidenkönig Nu'mân oder Jazîd hatte eine geweihte Kamelin, die er frei weiden liess, mit einem Messer, einem Feuerzeug, und einem Beutel Salz an ihrem Halse, um durch sie seine Untertanen zu versuchen, ob sie es wagen würden sich an ihr zu vergreifen. In seinem Schutze befand sich ein geächteter Flüchtling, alHarith b. alTzâlim. Dessen Frau war schwanger und hatte ein Gelüste nach Fett; da aber teure Zeit und nirgend sonst Fett zu haben war, so tötete

[1]) Agh. VIII 50,28 sqq., übersetzt von Sprenger I 256 sqq. „Er gab ihr einen Tritt" steht übrigens nicht da, sondern „er stiess sie mit dem Fusse an" — das ist keine Grobheit, sondern die übliche Weise, einen Schlafenden, der ja immer am Boden liegt, aufzuwecken (λὰξ ποδὶ κινήσας BHischam 264,3. 422,8. Agh. I 138,12 sq. II 163,7). Für „wenn dein Mann Recht hat, so soll er Genugtuung haben" muss es heissen „so dinge ich gegen ihn einen Mörder, um das Gerede aus der Welt zu schaffen".

alHarith jene geweihte Kamelin, schnitt ihr den Fetthöcker ab, und brachte ihn seiner Frau. Der König befragte nun den taghlibitischen Kâhin alChims nach dem Täter. Der wies auf alHarith, und da der König diesem Verdacht nicht Raum geben wollte, so riet er ihm, eine Frau abzusenden, die um Fett betteln sollte. Vor alHarith' Türe bekam sie Fett, aber er witterte Unrat, schlug sie tot und verscharrte sie in seinem Zelte. Als man sie vermisste, sagte der Seher: sie ist von dem gleichen Unglück befallen wie die Kamelin, wenn der König sich scheut offen nachzuforschen, so befehle er aufzubrechen und lasse dann (die Stelle von) alHarith' Zelt durchsuchen. Das geschah; als aber alChims die Stelle des abgebrochenen Zeltes aufwühlte, sprang alHarith auf und erschlug ihn. Er wurde darauf dem Sohne des Sehers, Malik, zur Rache übergeben und von diesem getötet. Malik selber aber wurde auf dem Markte von Ukâtz mit dem Schwerte des Hârith, welches er dort feilbot, von Qais b. Zuhair erschlagen.

Bis dahin ist die Frage zurückgedrängt, wie man es beurteilen soll, dass Kôhen den Priester, Kâhin aber den Seher bedeutet. Sie kann indessen nicht bei seite geschoben werden. Sprenger (I 255) hält den Seher für älter als den Priester. „Wie auf einen vom Glücke begünstigten Imperator eine Reihe von Kaisern folgte, welche sich Imperatores hiessen, so auch kann ein Seher einen Priesterorden stiften, welcher den Titel Kâhin beibehält, aber das Umgekehrte ist nicht denkbar — ich glaube daher, dass die Kâhine im arabischen Sinne älter sind als die Kôhene im hebräischen." Daran ist gewiss etwas Richtiges, die Institutionen pflegen aus freien Anfängen zu entstehen [1]). Aber durch solche allgemeine Erwägungen werden historische Fragen nicht entschieden. Wo sich die Araber auf dem Gebiete des Kultus mit den Kanaaniten und Hebräern berühren, zeichnen sie sich nicht durch Originalität aus. Es ist darum bedenklich, dem Kâhin die Priorität zu geben vor dem um Jahrtausende früher bezeugten Kôhen. Wie der hebräische Priester in der alten Zeit hauptsächlich die Aufgabe hat, Thora zu erteilen, so ist auch der arabische gewiss nicht von Anfang an darauf beschränkt gewesen, das Haus und die Türe des Heiligtums zu hüten. Vielmehr ist das sicher eine Verkümmerung seiner ursprünglichen

[1]) Vgl. Prolegomena zur Geschichte Israels (1886) p. 414 sq. Skizzen I p. 11. 43.

Aufgabe und Bedeutung. Ursprünglich ist auch in Arabien mit dem Kultus und der Kultusstätte Orakel und Gericht verbunden gewesen; Reste davon haben sich noch in der Zeit erhalten, in welche unsere literarische Überlieferung hineinreicht. Wie wir gesehen haben, geschah in Mekka das Istiqsâm in der Ka'ba, vor dem Gottesbilde. In Medina hatte sich Muhammed zu Anfang seines dortigen Aufenthalts darüber zu beklagen, dass manche Muslime noch zu den Götzen gingen, um ihre Rechtssachen schlichten zu lassen oder sich Rats zu erholen. Der König alNu'mân schickte 'Abbâd b. 'Auf und Ma'bad b. Nadla, die seine Entscheidung in einer Wette anriefen, zur 'Uzza (Hamasa 116,16). Auch im Heiligtum des Galsad wurden Orakel gegeben, wie wir gesehen haben (p. 52). Wenn es sich nun um Weisung und Rechtsprechung beim Heiligtum handelt, so versteht es sich von selbst, dass die Priester dabei Vermittler sind. Dass das Istiqsam in der Ka'ba unter Assistenz des Sâdin geschah, wird ausdrücklich bezeugt; ebenso führte für alUzza in dem eben erwähnten Falle (Ham. 116,16) und wol auch für alGalsad der Priester das Wort. Vgl. auch Rasmussen Add. p. 67 des arabischen Textes.

Hinter dem Priester steckt immer die Gottheit; nicht er, sondern die Gottheit richtet und bescheidet. Aus dem Kâhin dagegen spricht der Ginn, der Genius. Die Kahine haben aufgehört, seit die Ginne sich nicht mehr in die himmlische Ratsversammlung einschleichen können, um zu horchen und dann ihren menschlichen Compagnons zu verraten was Gott tun wolle. Diese Vorstellung, dass der Ginn die Quelle der Weissagung des Kahin sei, kann nicht erst durch Muhammed künstlich geschaffen sein, sondern muss in vorislamische Zeit hinaufreichen. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass die Sitte, die Gottheit zu fragen, ursprünglicher ist als die Sitte, sich an einen dämonischen Menschen zu wenden. Nun finden sich jedoch noch Spuren einer älteren Auffassung, wornach auch der Kahin Organ der Gottheit ist. In der Geschichte des Mar'alqais redet der Kahin die Asaditen an: „o meine Knechte", und sie erwidern: „zu Befehl, o unser Herr"; er spricht im Ich der Gottheit, und sie antworten, wie man der Gottheit antwortet (Agh. VIII 66, 5sq.). Also ganz wie bei den israelitischen Propheten und bei Muhammed. Dadurch bekommt die Sache eine andere Wendung. Indem auch sie eigentlich im Namen der Gottheit reden, nähern sich die Kahine den Priestern. Bei den Priestern schliesst nur die

Verbindung mit der Gottheit immer zugleich die Verbindung mit dem Kultus und dem Heiligtum ein. Dieser Zusammenhang hat sich bei den Kahinen gelöst, ursprünglich wird er wol auch bestanden haben: seine Lockerung führte dazu, dass endlich auch das Verhältnis zur Gottheit selber bei ihnen in die Brüche ging und sie zu Goeten herabsanken. Veranlasst namentlich durch die Bedeutung des hebräischen Kôhen glaube ich, dass die arabischen Kahine von den Priestern ausgegangen sind und ihnen einen Teil ihrer Aufgabe sowie ihren alten Ehrentitel abgenommen haben, dass ferner die Diener am Heiligtum erst durch diese Abzweigung zu blossen Aeditui herabgesunken sind[1]), wenn auch nicht insgesamt und nicht vollständig. Übrigens entsprechen die Kâhine der Madhhig, wie sie in der Erzählung über den zweiten Tag von Kulâb erscheinen (Agh. XV 73 sqq.), weit mehr unseren Begriffen von Priester als von Seher, da sie einer vornehmen Familie angehören, welche die Kihâna als Erbamt besitzt.

Dem Kâhin verwandt ist der حازى, der حازر (Agh. X 38,17), der طبيب, der عرّاف, der عائف, der قائف u. a. Man wendet sich nicht bloss an den Tabîb um sich heilen zu lassen, sondern auch, und zwar von heidnischer Seite, an den Propheten Muhammed oder an einen christlichen Einsiedler. Und auch der Kâhin deutet die Spur, wie sonst der Qâif (Agh. XVIII 217,27 sqq.). Die ʿArrâfe finden sich häufig unter den christlichen Arabern des Nordwestens[2]), aber natürlich auch anderswo (Agh. XX 154,25. 29. 155,13. 156, 9 sq.). Als ʿUjjâf, Vogelschauer, sind die Banu Lihb vom Stamme Hudhail weit und breit berühmt. Während aber die Priester und ursprünglich auch die Kahine eine Art öffentlicher Stellung haben, ein Amt bekleiden — es ist die einzige Analogie eines ständigen Amtes, die im alten Arabien vorkommt —, so sind die verwandten Tätigkeiten mehr freie Künste, die zuweilen als Profession betrieben werden, aber doch auch von jedermann, der die Schliche kennt, ausgeübt werden können. Vor allem fehlt der Zusammenhang mit

---

[1]) Im Islam waren die Sadana der Kaʿba Sklaven Agh. I 150,28—30.

[2]) Nach Gaʿfar b. Surâqa sind die Qudâʿa, zu denen Gamîl gehört (Agh. VII 101,21) فريقان رهبان باسفل ذى القرى وبالشام عرّافون فيمن تنصّر. Dass die Einsiedler mit den Goeten zusammengeworfen werden, sieht man auch aus der Vita Euthymii.

dem Kultus, mit der Religion, mit der Gottheit; an stelle davon tritt der nackte Zauber ein. Darüber werden wir im nächsten Kapitel zu handeln haben.

Spuk, Zauber, Zeichen, Brauch und Glaube.

Dies Gebiet stösst zwar nur an die Grenze der Religion, aber die Frage, wie es sie begrenzt, wie weit es in sie hineinreicht und sie beeinflusst, ist von Wichtigkeit. Allerdings soll hier weder diese Frage eingehend beantwortet noch überhaupt der Gegenstand erschöpfend behandelt werden. Das würde sehr weit führen. Man könnte sich nicht auf das Land Arabien und auf die Zeit des Heidentumes beschränken. Auch das Christentum bildet keine Grenze, noch viel weniger der Islam. Wenn wirklich zu Anfang des Islam die Gespenster verschwanden und die Geister sich zurückzogen — was übrigens trotz Vaqidi 67 BHischam 131 sq. gar nicht einmal richtig ist —, so kamen sie hernach doch wieder und trieben es sieben mal ärger als zuvor. Ich werde mich begnügen, einiges zusammenzustellen, was in der epischen Literatur und in den alten Liedern besonders häufig vorkommt. Schon das wird Manchem als ein Zuviel erscheinen; indessen hat auch das Absurde seine Bedeutung für die Altertumsforschung. Das ganze Heidentum hat etwas Absurdes; und doch: et hic di sunt.

Geister und Gespenster.

Die Götter sind überirdisch; auf Erden gibt es zwei Arten vernunftbegabter Wesen, die Menschen (Ins) und die Geister (Ginn). Der Name Ginn ist vielleicht fremder Herkunft, echt arabisch sind die Specialnamen Ghûl, ʿIfrît, Siʿlâ, ʿAlûq und ʿAulaq, lauter Feminina, und das Maskulinum Izb, bez. Azjab, Azabb. Ghûl kommt oft appellativisch vor und bedeutet dann Unheil. Siʿlât hat Ähnlichkeit mit Ross und Reiter; es kommt beinah immer nur als Vergleich dafür vor; die Wortbedeutung ist unklar. ʿIfrît scheint sich in älterer Zeit nur im Quran (27,39) zu finden; es steht für ʿIfrijat und bedeutet harig (Hudh. 227,10); vgl. hebräisch שעיר (hirsutus) und arabisch داغية شعراء oder زبّاء (Tab. II 850,7. Arabb. Provv. I 302). Auch Azabb bedeutet harig (Ar. Pr. II 788.

Agh. VI 59,14. X 413,27); aber die Überlieferung schwankt, ob Azabb al'Aqaba oder Izb bez. Azjab (d. i. Zwerg, Kobold?) die richtige Aussprache ist (BHischam 300,10sq. nebst Scholion 570,7. Agh. II 148,2). Übrigens scheint zwischen syrischem ezbâ und arabischem zubb Verwandtschaft zu bestehen. Zu 'Alûq vgl. Prov. 30,15. Weitere Namen bei Freytag, Einleitung p. 167sq.

Die Wüste ist voll von diesen Spukgestalten. Wer sein Leben als fahrender Mann dort zubringt, darf sich vor ihnen nicht grauen; ein Wüstenbruder muss mit dem Wolf befreundet und mit der Ghûl vertraut sein[1]). Das unheimliche Geschwirre und Geräusper, das sich in der Einöde vernehmen lässt ('azîf), rührt von den Dämonen her. „Manchen Weg, auf dem die Ginnen wispern, lange vor diesem Geschlecht seit ewigen Zeiten" rühmt sich Tarafa (3,1) geritten zu sein. Wie die Löwen, Panther und andere wilden Tiere, so haben auch die Ginnen ihre Standorte in der Wüste, z. B. 'Abqar, Baqqâr (Nab. 10,9. 23,21), Jabrîn. Jabrin war einst von den 'Ad bewohnt; solche ehemals bevölkerte, nun aber öde und menschenleere Stätten gelten leicht als verhext. Higr, die alte Felsenstadt der Thamudener, war voll böser Geister und Gespenster, wie wir bei Gelegenheit von Muhammeds Zuge nach Tabuk im Jahre 9 der Flucht erfahren. Vgl. Isa. 13,21. 34,14sq. Sophon. 2,14. Marc. 1,13.

Auch die üppige Wildnis ist der Aufenthalt der Ginn, wie die bereits erzählte Geschichte von der Verbrennung des Haines von alQurajja (p. 47) lehrt. Die Götter sind im Himmel und an den konventionellen Kultusstätten; die frische Empfindung des Göttlichen in der Natur knüpft sich nur noch an die Dämonen; wo immer man Schauder empfindet, da walten sie. Auch in den heiligen Bäumen hausen sie, vielleicht erst seit dem Islam[2]), vielleicht auch schon früher; sie bevorzugen die Alâa, die Samura, und besonders den 'Uschrastrauch. Andere wohnen in den Lagerstätten und in den Häusern der Menschen; das sind die Hausgeister, eine zahmere Gattung der Unholde.

Es ist leicht zu verstehen, dass die Feldteufel den wilden Tieren ähnlich und mit ihnen zusammengehörig gedacht werden. Das Harige ist der Ausdruck des Tierischen an ihnen. Sie treiben des Nachts ihr Wesen (Zuh. 3,11. Sur. 113,3) und verschwinden

[1]) Vers in Freytags Ham. Versio Lat. I 437.

[2]) wie in den Palmen von Tabâla (Azraqi 262sq.) und von alNachla.

wenn der Morgenstern erscheint (Agh. IX 48,11); sie haben einen Löwenhunger (Mrlq. 4,41). Sie reiten wie der Wind auf Straussen oder Wölfen durch die Wüste (Agh. VIII 78,22. IX 163,16. Arabb. Provv. I 364 sq.); daher vielleicht werden wild dahinstürmende Reiter mit ihnen verglichen (Ham. 68 v. 2)[1]. Sie gleichen aber auch etwa einem Panther, wie die Ghul, mit der Taabbata in der Nacht einen so schaurigen Kampf zu bestehen hatte (Agh. XVIII 210,5 sqq. 212,19 sqq.). Sie können eben erscheinen wie sie wollen und ihre Gestalt beliebig wechseln, „die Ghul verändert sich stets in ihrem Gewand" sagt Ka'b b. Zuhair (Ham. 12,13), und taghavvul bedeutet darum geradezu: sein Aussehen ändern (Ham. 481 v. 1).

Als die eigentliche und wahre Gestalt der Ginnen muss man aber die Schlange ansehen, mit der jedoch anderes Gewürm und Geziefer unter dem gemeinsamen Namen hanasch zusammengefasst wird. Die Schlange heisst geradezu Gânn und Ghûl (Mrlq. 52,29); in jeder Schlange sitzt ein Ginn. Nöldeke (Ztschr. für Völkerpsychologie 1860 p. 412 sqq.) hat einige Beispiele gesammelt. Während des Grabenkrieges, im Jahre 5 der Flucht, stiess ein Mediner einer Schlange, die er auf seinem Bette liegend fand, die Lanze in den Leib und pflanzte die Lanze im Hofe auf, mit der zappelnden Schlange auf der Spitze. Sobald aber die Schlange starb, fiel er selber tot nieder. Muhammed wurde gebeten Gott anzurufen, dass er ihn wieder lebendig mache; er sagte aber: bittet für ihn um Vergebung, es gibt Ginnen in Medina, welche den Islam angenommen haben; wenn ihr also eine Schlange seht, so gebt ihr drei Tage Frist; kommt sie euch dann noch zu Gesicht, so tötet sie, denn dann ist es ein Teufel (Vaqidi p. 203). Als der Prophet auf dem Wege nach Tabuk war, kam eine grosse pralle männliche Schlange auf ihn zu und blieb lange vor ihm, während er auf seinem Kamele hielt; darauf bog sie seitwärts ab und stand aufgerichtet. „Wisst ihr, sagte Muhammed, wer das ist? einer von den acht Ginnen, welche den Quran zu hören begehrten[2]! sie verdient gegrüsst zu werden, da sie den Boten Gottes in seinem

[1]) Doch kann auch die unmenschliche Wildheit der Vergleichungspunkt sein, wie öfters bei جنّى.

[2]) Sur. 46,28. BHischam p. 281.

Lande besucht; sie selbst entbietet euch den Gruss, also erwidert ihn!“ Da taten die Leute alle so; der Prophet aber sprach: liebet die Knechte Gottes wer sie auch seien! (Vaq. p. 400 sq.). Aus dem brennenden Hain von alQurajja flogen die Ginnen heraus in Gestalt weisser Schlangen (Agh. VI 92,22). Im Hebräischen heissen fliegende Schlangen Sarafe. Schwerlich wird man davon die Sarafe in der Vision Jesaia's trennen dürfen. Wenn Jesaias sie in Menschengestalt vorstellt, so ist seine Vorstellung eben über die ursprüngliche, der Etymologie zu grunde liegende Vorstellung hinausgeschritten. Vgl. noch Nabigha 15,7 sqq. Agh. XVIII 131,8—132,15.

Der Mensch kommt zuweilen in sehr handgreifliche Berührung mit den Ginnen. Taabbata nahm die Ghul, die er nach längerem Balgen erlegt hatte, unter den Arm und brachte sie als Trophäe mit heim. Als die Banu Sahm von Mekka zur Rache dafür, dass einer von ihnen eine Schlange bei der Ka'ba getötet hatte, hart von den Ginnen geplagt wurden, so dass allein siebzig kahlköpfige Greise starben, zogen sie alle Mann hoch aus und töteten auf den Höhen und in den Schluchten alle Schlangen, Skorpione, Käfer und kriechenden Tiere, bis die Ginn um Friede baten (Azraqi p. 262). Murair und Murâra waren von den Ginnen geraubt, da schwur der dritte Bruder, Murra, ihnen Rache, zog mit Pfeil und Bogen in die Berge und lauerte, bis ihm am achten Tage ein Ginn erschien in Gestalt eines Straussen; da schoss er auf ihn und liess ihn für tot liegen — in der Nacht aber überwältigte ihn der Ginn, als er vom Fieber gepackt eingeschlafen war [1]). Die Ginnen können sogar geheiratet werden; sie sind nämlich vielfach weiblichen Geschlechts. Die Stammmutter der Tamim war eine Ginnfrau, so wie die Schlange an der Spitze der Genealogie der Banu Hajja steht, des Königsgeschlechts der Tâiten. Amr b. Jarbu' b. Hantzala (Wüstenfeld K 14) hatte eine Ginnin geheiratet, die ihm aber entschwand, als er einmal vergass, ihr das Haupt beim Gewitter zu verhüllen, damit sie nicht in den Blitz sähe. Vgl. Hamasa 231 v. 6.

Gewöhnlich wirken jedoch die Ginnen geheimnisvoll und unsichtbar; man merkt nur die Tat, nicht die Täter. Laute Rufe bedeutungsvollen Inhaltes und unbekannten Ursprunges rühren von

---

[1]) Arabb. Provv. I 364 sq. Der Dämon erscheint als Strauss, ist aber eine Schlange. Denn das Fieber rührt her vom Schlangenbiss; wer von der Schlange gebissen ist, darf nicht schlafen, sonst stirbt er.

ihnen her[1]). Ubaid b. alAbraç gab einer verschmachtenden Schlange zu trinken; in der Nacht verliefen sich die Kamele seines Reisetrupps: da rief ihm ein Hatif zu, wo er sein Tier finden könne — das war die dankbare Schlange (Agh. XIX 86,2—16). In der Schlacht am Uhud wurde plötzlich eine Stimme laut: Muhammed ist gefallen! es war der Izb al'Aqaba, der Bergkobold, der so rief (Vaqidi 113). Auch die rasche Verbreitung eines Gerüchtes, wie auf Fittichen des Windes, wird den Ginnen zugeschrieben; durch die „Ginnenpost" kam die Nachricht von der Schlacht bei Nihâvand schon am dritten Tage nach Medina (BAthir III 11,2). Sie spüren den vorausgeworfenen Schatten des Ereignisses, ehe es sich vollzieht; ein Hâtif sang dem Chalifen Umar das Klagelied, ehe er tot war, und ebenso dem Fürsten der Murra, Huçain b. alHumâm (Agh. XII 129,2 sqq.). Wenn jemand spurlos verschwindet, namentlich in der Wüste, so sind die Ginnen daran schuld. Eine Ghul raubte das Söhnchen des Abu Usaid, indem sie sich für seine Wärterin ausgab (Vaqidi p. 67 vgl. Agh. XIV 72,27); der berühmte Sinân b. Abi Haritha wurde als steinalter Mann von den Ginnen entführt, wegen seiner hohen Eigenschaften, und in ihr Land gebracht (Agh. IX 151,22 sq.); von dem König Qaisaba b. Kulthum alSakûnij glaubten seine Leute das selbe, er wurde freilich in Wahrheit von den Banu Amir gefangen gehalten (Agh. XI 130,31). Auch die gutartigen Geister werden doch dem Menschen leicht dadurch schädlich, dass er sie unbewusst beleidigt und dann ihrer Rache verfällt (Arabb. Prov. II 335 sq.).

Für alles was nicht mit natürlichen Dingen zugeht werden die Ginn verantwortlich gemacht. Sie sind im Spiel, wenn die zum

---

[1]) Vgl. Agh. VII 131,25 sqq. XIII 65,14 sqq. Jedoch ist Hâtif (Rufer) nicht an sich Epitheton der Ginne, oder einer besonderen Art derselben. Es ist rein appellativ und wechselt mit Çâih und Munâdi (BHischam 588,7. Agh. XII 129,3. XV 76,28). Es bedeutet nicht geradezu Hallucination, sondern nur einen zufälligen Laut ominösen Inhaltes. In den alten Liedern kommt der Hatif kaum und in den epischen Erzählungen selten vor; die alten Wüstenfahrer hören die Ginn wol schwirren und pfeifen, aber nicht vernehmlich rufen. Dagegen im Islam bei den städtischen Arabern in den altaramäischen Kulturländern spielt der Hatif, als Nachfolger der בת קול, eine grosse Rolle; man schreibt über ihn Bücher (Sprenger III p. LVII) und Abhandlungen (Mas'udi III p. 323 sqq.). Wie die Stimme in 1 Sam. 3 ruft auch der Hatif Agh. VII 131,25 sqq. drei mal, erst das dritte mal explicirt er sich deutlich.

Wasser getriebenen Rinder nicht saufen wollen (Ham. 416,16); desgleichen, wenn dem Bräutigam seine Aufgabe in der Brautnacht nicht gelingt (Agh. XI 67,12 sqq.). Sie haben die Schuld an unheimlichen Krankheiten und Todesfällen, Fieber, fallender Sucht, sonderbaren Epidemien [1]). Sie nehmen Besitz von einem Menschen und machen ihn wahnsinnig, magnûn d. i. vom Ginn besessen; auch metaphorisch ginnij ein toller Kerl (Mrlq. 52,40). Die mildere Form der ekstatischen Mania bei Sehern, Dichtern, und Sängern wird von zeitweiligen Besuchen eines Ginn abgeleitet; allerdings besonders erst in islamischer Zeit. Das Kitâb alAghâni ist übervoll an Beispielen. Es gibt Fälle, wo Ginn beinah die Bedeutung des lateinischen Genius bekommt, z. B. Ham. 182 v. 2, ebenso wie Tâir (ibid. und Ham. 189,7). Auch der Tâif, die Vision im Halbschlaf, die den alten Arabern das Bild der fernen Geliebten vorzuzaubern pflegt, wird zu den Ginnen in Beziehung gesetzt; ob diese Beziehung aber ursprünglich ist, ist wol zweifelhaft, da sie in den alten Liedern nicht angedeutet wird.

Zauber und Gegenzauber.

Als Arten oder Mittel der Zauberei (سحر) werden im Qurân (Sur. 113. 114) aufgeführt نفث (blasen, spützen), عقد (knoten), und وسوس (wispern, murmeln). Die gleichen Arten finden sich auch ausserhalb Arabiens; es ist nicht nötig auf das Verfahren dabei näher einzugehen. Man behext z. B. die Waffen, indem man darauf bläst (Antara 10,4. Hamasa 209 v. 4). Der berühmte Läufer Gâhiz b. Auf entkam seinen Verfolgern durch schnelle Flucht; denn sie hatten, durch den fernwirkenden Zauber eines alten Weibes zwar seine Waffen, aber nicht seine Beine behexen lassen (Agh. XII 51,24 sq.). Die Hexen, denen der Quraischit 'Umâra vom Nagâschi übergeben wurde, weil er sich an dessen Weibe vergangen hatte, zogen ihn nackt aus und bliesen in die Öffnung seines Penis,

---

[1]) Der Reisende, welcher die von Rückert in Verse gebrachte Geschichte von der Mutter Hälschens (Morgenl. Sagen II 262) selber erlebt hat, ist kein Anderer als Ibn Athir (X p. 28). Ein Analogon dazu erzählt Ibn Schuhba, bei Reiske, Ann. Musl. III 687. — Fieber heissen نيران السعالى, Rasm. Add. 71,19 des arab. Textes.

worauf er verrückt wurde und in der Wüste hauste (Agh. VIII 53,5 sq.).

Vorzugsweise werden Krankheiten durch Zauber hervorgerufen — ebenso wie durch die Ginnen, welche wahrscheinlich auch bei dem Zauber im Spiele sind, sofern sie eben dadurch zu wirken [1]) veranlasst oder gezwungen werden. Wenn die Ursache innerer Krankheiten nicht ganz auf der Hand liegt, so ist man immer geneigt anzunehmen, dass sie eine unnatürliche Ursache haben. Die Juden haben es schuld, wenn jemand in ihrem Gebiet sich abends gesund schlafen legt und morgens gelähmt aufwacht; sie haben den Hexenschuss hervorgerufen (Vaqidi p. 294 sq.). Demgemäss wird auch die Heilkunst als Zauberei angesehen, denn Zauber und Gegenzauber beruhen auf gleicher Grundlage [2]). Der Tabîb (Arzt) ist nah verwandt mit dem ʿArrâf (Goet), wie Agh. XX 154,25. 29. 155. 13. 156,9 sq. lehrt; zwischen den Tabâib (Heilmittel) und den Ruqa (Heilzauber) wird kaum ein Unterschied gemacht (Hudh. 2,3). „Du bist der Arzt, heisst es Agh. X 136,10, also blas mir in den Mund und besprich mich!“ Das gewöhnlichste Heilverfahren ist das Blasen und Spützen [3]) mit obligater Besprechungsformel (ʿazîma Agh. XII 85,25); der gewöhnlichste Fall, worauf es angewendet wird, ist der Schlangenbiss. Der von der Schlange gebissene Fieberkranke heisst alSalîm, der Gesunde — per antiphrasin, um den Dämon, der in der Schlange steckt, nicht zu beleidigen. Er wird beblasen und besprochen (Agh. XIV 144,16. XV 11,30. 125,1. Rasm. Add. 14,20 des arab. Textes), an den Händen mit rasselndem Weiberschmucke behängt, und ausserdem beständig wach gehalten; denn im Schlaf gewinnt der Dämon über ihn Gewalt (Nab. 17,11 sq.). Ein komisches Beispiel der Besprechung von Gliederreissen bei dem Chalifen Abdalmalik wird Agh. XIV p. 10 sq. erzählt. Der Sänger Budaih, der von seiner bárbarischen Mutter her — Ostafrika ist die hohe Schule der Zauberei — mit solchen Dingen Bescheid wusste,

---

[1]) beziehungsweise nicht zu wirken, wie beim Bezaubern der Schlange. Beschreibung der zaubertauben Schlange Agh. IV 148,14.

[2]) Natürlich kann auch die Gottheit heilen. Der Umgang des Kranken um die Kaʿba ist ein Gebet (Agh. XX 157,19) und das Umtragen des siechen Königs innerhalb seines Gebietes soll die frommen Wünsche der Untertanen für seine Besserung hervorrufen (Nab. 8,4. 5).

[3]) Vgl. Marc. 7,33; die Geschichte fehlt bemerkenswerter weise bei Matthaeus und Lukas. Ferner BHischam 744,20 sq. 981,9.

spie (تفل) auf das ausgestreckte Bein des Chalifen und summte (همهم) dazu eine Formel. Er geriet aber in grosse Verlegenheit, als Abdalmalik, dem die Kur ausgezeichnet bekam, die Formel schwarz auf weiss zu haben wünschte; denn er hatte einfach ein paar Liebesverse des schwarzen Dichters Nuçaib in den Bart gemurmelt.

Das Beruhigungsmittel (salva, sulvân) gegen die Trauer um einen Verstorbenen besteht darin, dass man Staub von seinem Grabe in Wasser gemischt trinkt (Agh. I 128,27 sq.); ein ähnliches Mittel, über dessen genauere Beschaffenheit indessen die Angaben abweichen, wird gegen Liebesschmerz gebraucht (Ham. 572,1). Wenn einer Mutter die Kinder bald nach der Geburt sterben, so muss sie auf die nackte Leiche eines durch Verrat gefallenen vornehmen Mannes treten; dann bleiben ihr die Kinder leben[1]). Hundswut wird geheilt durch Königsblut (Agh. XIII 36,22 sq. XIV 74,28. Arabb. Provv. I 488. Ham. 372,9. 725 v. 5. Versio Lat. II p. 583 sq.). Man sieht aus der Menge von Beispielen, wie weit dieser Glaube bei den Arabern verbreitet gewesen ist. Man kann ihn kaum anders erklären als dadurch, dass Königsblut Götterblut ist. Der Adel ist die Mitte des Stammes, repräsentirt den geraden Ast der Genealogie, und hängt am nächsten mit dem göttlichen Ahn zusammen. Königsblut bedeutet nämlich nicht das Blut des regierenden Königs, sondern das Blut desjenigen Geschlechtes, aus dem die Könige oder Fürsten genommen werden, z. B. der Quraischiten, zu denen die Chalifen gehören. Die Dichter schmeicheln einem Quraischiten, indem sie sagen: dein Blut hilft gegen Hundswut.

Dem Niesenden wird eine Art Prosit zugerufen[2]). Wenn einem der Fuss eingeschlafen ist, so muss er den Namen dessen laut ausrufen, der ihm der liebste ist (Rasm. Add. p. 72 des arab. Textes. Agh. VI 119,29 sq. VIII 119,15. 17). Einen ausgefallenen Zahn wirft das Kind gegen die Sonne, mit der Bitte um besseren Ersatz (Ta-

---

[1]) Ein von Gauhari angeführter Vers des Bischr b. Abi Châzim lautet: „die kinderlosen Weiber treten auf ihn den ganzen Tag, sie sprechen: soll nicht ein Schurz auf den Mann geworfen werden?“ — er liegt nämlich nackt da, mit unverhüllter Scham.

[2]) Ham. 196 v. 1 = شمت, etwa: mögen sich deine Feinde nicht freuen über dich! Denn سمت scheint korrigirt zu sein, um die Ableitung von Bismillah zu ermöglichen. Vgl. Hudh. 131,15.

rafa 5,19). Wenn einem Knaben Schwären auf der Lippe ausbrechen, so nimmt er ein Sieb auf den Kopf, geht damit durch die Zelte des Lagers und ruft: algalâ! Dann wird ihm hier eine Dattel, da ein Stück Brot, dort ein Stück Fleisch in das Sieb geworfen; er aber schüttet es aus vor den Hunden, und wenn die den Inhalt gefressen haben, gehen die Schwären fort (Rasm. Add. p. 72).

Besser als Schaden und Gefahr zu repariren ist es sich davor zu schützen. Die Mittel des Schutzzaubers (معاذة, نفرة, حرز, عوذة) sind sehr mannigfach und zum teil sehr absonderlich. Zum Trutz, aber wol auch zum Schutz gegen die belagernden Feinde stellten die Thaqif eine Hexe auf die Mauer ihrer Burg, die jenen den blanken Hintern weisen musste (Vaqidi 369 vgl. Procop Pers. 1,7. BAthir V 253,13). Gegen Hauskobolde und Krankheiten hilft der Geruch des Hazâtkrautes (Arabb. Provv. I 524. Agh. XVII 27,17sqq.). Die Toten wurden in der alten Zeit in Harmala gebettet (Vaqidi ed. Kremer 260,1. 263,1. 271,18. 301,14). Dem wird ein Aberglaube zu grunde liegen: gegenwärtig brauchen die Araber die weissblühende Harmala zum Räuchern ihrer Häuser[1]). Den Bast der Samura legte Muhammed dem Dhu lBigâdain um den Arm, um sein Blut zu feien; die gleiche Absicht scheinen die beiden Hudhailiten gehabt zu haben, die, angesichts der Gefahr in Feindes Hand zu fallen, geflochtenen Bast auf ihre Arme wanden[2]). Harz von der Samura wird als Amulet getragen. Ebenso Katzen- und Fuchszahn. Wer einen Hasenknöchel umgehängt trägt, dem nahen weder die Ginnen des Lagers, noch die Kobolde des Hauses, noch der Satan des Hamâdabusches, noch der Gânn der ʿUschrastaude, noch die Ghul der Wüste, noch allerlei unheimliche Krankheiten, noch die Feuer der Dämonen[3]).

Die beständig drohende Hauptgefahr ist der böse Blick sowol des Neides (Sur. 113,5. Agh. XIII 137,1sq.) als der Bewunderung

---

[1]) W. R. Smith, Journey in the Hejâz § 3, Scotsman 9 March 1880. Lagarde, Ges. Abh. p. 174 Anm.

[2]) Hudh. 106,4. Ähnlich bei den Juden die Phylakterien. Vgl. Nöldekes Tabari p. 382.

[3]) Rasmussen Add. p. 71. W. R. Smith in der DMZ. 1885 p. 329. Hudh. 180,9. Mrlq. 3,2sq. Die Feuer der Dämonen sind Fieber; die chavâfi werden erklärt Agh. XVII 27,18. 20. Weitere eigentümliche Averruncationsmittel sind das tangîs und das tanschîr. Agh. XIV 106,23 lies nuschar statt baschar.

(Agh. IX 157,26); er hat Krankheit und Tod zur Folge. Besonders um diese Gefahr abzuwenden, werden die Amulete getragen. Jeder Schmuck, der den Blick auf sich zieht, wendet ihn von dem Träger ab. Die Begriffe Schmuck und Amulet gehen in einander über und sind kaum zu scheiden; alles, was in die Augen springt (وضح Agh. VII 168,3), dient sowol als Schmuck wie als Amulet. Besonders beliebt sind Muscheln[1]). Ibn alBavvâb trug schwarze Muscheln an seinen schönen dicken Waden, damit dieselben nicht vom schelen Auge getroffen würden (Agh. XX 45,19 sq.). Zuweilen wird nicht bloss auf das Auge, sondern auch auf das Gehör gewirkt. Durch das Klirren der metallenen Gehänge bei dem Fieberkranken, der von der Schlange gebissen ist (Nab. 17,12), durch das Geläut der Glöckchen am Saume des Palliums des jüdischen Hohenpriesters (Exod. 28,33 sqq.) sollen die Dämonen erschreckt und verjagt werden. Die Schellen an den Pferden, welche Zach. 14,20 erwähnt werden, dienen vielleicht auch zu diesem Zwecke; denn dass auch Pferde Amulete tragen, erhellt aus Alqama 1,21. Den arabischen Pferden werden Silber- und Goldplättchen angehängt (Agh. XIV 4, 20). Die Kamele der Ismaeliten tragen Judic. 8 goldene Möndchen am Halse; in späterer Zeit band man ihnen bunte Lappen und dergleichen an den Hals (Alqama 13,5; ذكن).

Eine Schnur, mit bunten Lappen oder dergleichen behangen, die um den Leib getragen wird, heisst Barîm[2]). „Die Schnur (am Pferde) wird zum Amulet durch das Bespritzen des Heilzauberers", sagt Alqama 1,21. Um den Hals getragen, als طوق (Kamil 503,16), heisst eine solche Schnur Tamîma. Gewöhnlich sind Muscheln, Steine oder andere zauberkräftige Sachen daran aufgehängt; es scheint aber nicht nötig zu sein (Agh. XVI 110,28). Freytag hat die Thummim des Hohenpriesters verglichen, die ebenfalls am Halse getragen werden[3]). Die Phylakterien und die

---

[1]) جزع (BHischam 732,2. Mrlq. 48,59), ودع (Agh. XII 150,4 und Rasm. Add. 71,16) vgl. Freytags Einleitung p. 153. Auch bunte Tonscherben dienen als Amulete (عضار Agh. VII 138,4. IX 158,4).

[2]) Hamas. 744 v. 2. 556 v. 2 schol. Versio Lat. I p. 353. Burckhardt, Beduinen p. 39.

[3]) im Lexikon, im Kommentar zur Hamasa I 353, und in der Einleitung 212. Mit تميمة hängt vielleicht تومة zusammen, stets im Dual = die beiden

Glöckchen am Pallium zeigen, dass man nicht berechtigt ist, diese Vergleichung zu perhorresciren. Indessen wenngleich die späteren Juden sich die Urim und Thummim als einen Zauberschmuck des Hohenpriesters gedacht haben mögen, so scheinen es doch ursprünglich zwei Lose gewesen zu sein, denen bei dem Orakel eine beliebige Alternative als Bedeutung beigelegt wurde (Sept. 1 Sam. 14,41. Vatke 323). Ich ziehe darum die Vermutung Gildemeisters (DMZ. 1884 p. 42) vor, dass Tamîma einfach Übersetzung des griechischen Telesma sei. Das Verbum im vierten Stamm, bei Alqama 1,21, ist denominativ.

Die Tamâim werden sehr oft erwähnt[1]). Die Männer glauben nicht an ihre Wirkung (Hudh. 16,2. Kamil 330,5. Agh. IX 158,4), sie pflegen schon im Heidentum keine zu tragen, sowenig wie sie sich schmücken und tätowiren. Vielleicht haben sie nicht so viel vom bösen Blicke zu fürchten, da sie nicht schön zu sein pflegen: dem Abu lAsvad, der auffallend schön war, gab der Chalif Muâvija den Rat, sich doch eine Tamima zuzulegen (Agh. XI 118,21). Auch in Krankheitsfällen wird eine solche von Männern gebraucht (Nab. 17,12. Agh. XVI 110,28). Vorzugsweise tragen die Knaben Tamâim[2]). Ausserdem die Frauen. Bei ihnen werden allerdings die mit Muscheln u. s. w. verzierten Schnüre mehr als Schmuck betrachtet. Aber wenn dem am Schlangenbiss Erkrankten Weiberschmuck angelegt wird, so dient der Schmuck deutlich als Amulet; überhaupt ist zwischen den Begriffen kein rechter Unterschied, wie wir bereits gesehen haben[3]). Vielleicht gehört auch das Tätowiren, das ebenfalls bloss bei Weibern geschieht, in diese Rubrik.

Der Islam hat zwar den Namen der Tamâim allmählich ausser

Ohrringe (Agh. IX 170,22. Kamil 85,11. 86,9. 10). Fränkel (Aram. Fremdwörter p. 57) führt תומא an aus b. Baba m. 60b.

[1]) Mrlq. 36,6. 48,14. Hudh. 16,2. Tab. III 201,1. Kamil 330,1 sqq. 503, 16. 676,17. Agh. IX 158,4. XI 118,21. XIV 85,28. 106,23. 126,23. XV 56,5. XVI 28,33. 110,28. XX 45,20.

[2]) Mrlq. 36,6. 40,27. 48,14. 59. Kamil 330,3. 676,17. Arabb. Provv. II p. 319 sqq. Agh. VII 168,3. XIV 73,16. 17. 126,23. XV 56,5. XVI 28,33.

[3]) Vgl. נזר Diadem, קדשא Ohrring, (נזר) אבני קדש Edelsteine, תומא, קיסמא, ferner שהרן und שבים (Isa. 13,18), entsprechend arab. هِلَال (Agh. XVIII 198,7) und شمس (masc. = Halsschmuck).

Brauch und 'Udha, Ta'vîdha, Ma'âdha an die Stelle gesetzt; die Sache ist aber beibehalten, besonders in der Form, dass aufgeschriebene Quranverse (Sur. 113. 114) als Amulete getragen werden. Chalid b. alValid hatte Har vom Haupte des Propheten in seiner Kriegsmütze (Agh. XV 12,13); Hasan und Husain, die Söhne Alis, trugen kleine Kissen, welche mit Flaum aus dem Gefieder des Engels Gabriel ausgestopft waren (Agh. XIV 163,20 sq.).

Von mehreren auffallend schönen Männern, die mit Namen aufgeführt werden, wird berichtet, dass sie ihr Gesicht, besonders auf den Festen und Messen der Araber, wegen ihrer Schönheit zu verhüllen pflegten, um sich vor dem bösen Blick (Agh. XIII 137, 7 sqq.) und vor den Weibern zu schützen (Agh. VI 33,12 sqq. XI 28,17 sq. XV 157,31 sqq.); einer hatte davon den Namen alMuqanna', der Verschleierte. Dadurch wird die Vermutung angeregt, dass auch die Verhüllung des Gesichts der Weiber ursprünglich diesen Grund hatte. Die Sitte ist keineswegs erst durch Muhammed eingeführt[1]), sondern alt und echt arabisch. „Iudicabunt vos — ruft Tertullian (de virg. vel. 17) den Christinnen zu — Arabiae feminae ethnicae, quae non caput sed faciem quoque ita totam tegunt, ut uno oculo liberato contentae sint dimidiam frui lucem quam totam faciem prostituere." In der uns näher bekannten Zeit verhüllen sich die arabischen Weiber allerdings nur vor freien und vornehmen Männern, nicht vor Sklaven und gewöhnlichen Leuten, auch nicht vor notorischen Feiglingen. Indessen kann der Ursprung der Sitte mit der Zeit in Vergessenheit geraten sein.

Teratologie.

Zauber und Wahrsagung sind nah verwandt. Auch die Wahrsagung — ich schliesse darin auch die ungesucht begegnenden Vorzeichen ein — erreicht durch übernatürliche Mittel, was der natürlichen Fähigkeit des Menschen versagt ist. Auch sie hat keine theoretischen Zwecke, sondern praktische. Sie befriedigt nicht die Neugierde und den Wissensdrang, sondern sie zeigt den Weg, den man einschlagen muss, um zum Ziel zu kommen. Man will eine

---

[1]) s. gegen diese verbreitete Meinung Snouck Hurgronje, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie. 5e Volgr. I.

höhere Weisung haben, um der eigenen Willkür zu entgehen, denn man traut sich selber nicht. Wer nicht in Aporie sich befindet, hat keinen Anlass Omina zu suchen: er soll, wie die Hebräer sich ausdrücken, Gott nicht versuchen. „Wer mutwillig die Raben scheucht, obwol es ihm gut geht, stürzt ohne Zweifel in Ungemach", sagt Alqama 13,23. Man will erkennen was gut und böse ist, d. h. was zu Schaden und Unglück, was zu Nutzen und Glück führt, und zwar nie im allgemeinen, sondern immer in bezug auf einen vorliegenden Fall, in bezug auf das, was man im Augenblicke vorhat. Die Omina sind entweder fausta oder infausta, raten entweder ab oder raten zu; um Wol oder Wehe, um das was gut sei oder schade, dreht sich ganz vorwiegend die Wahrsagung [1]).

Die Reihe der Zeichen ist sehr bunt. Trotzdem zeigt sich dabei eine grosse Übereinstimmung bei den verschiedenen Völkern; es ist als ob auch auf diesem Gebiet phantastischer Willkür psychologische Gesetze die unendliche Möglichkeit beschränkten. Am häufigsten sind die durch Tiere gegebenen Weisungen. Zum teil geht es dabei mit leidlich vernünftigen Dingen zu. Man lässt eine Kamelin frei laufen um zum Wasser geführt zu werden (Agh. XIII 111,23), man lässt sich aber auch von einer segenbringenden Kamelin das Land bestimmen, wohin man auswandern will (Agh. XV 97,22), wie es einst die Tajji gemacht hatten; man lässt sich überhaupt gern in Zweifelsfällen von der unbeirrten Sicherheit des Tieres leiten (1 Sam. 6,7. Azraqi 27,8. BHischam p. 335sq.). Denn das Tier ist mamûr, handelt auf höheren Befehl; durch die Suche

---

[1]) Die arabischen Korrelate für faustus und infaustus sind سعد und نحس: Mrlq. 4,60. Zuh. 3,30. Ham. 525 v. 1. 662 v. 5. Agh. X 114,13. 139,31. XIX 145,3. 12; جد ist neutraler (Mrlq. 20,23. Agh. IV 151,19). Die Grundbedeutung von نحس ist nach dem Aramäischen Omen. Unlucky omens naturally are more observed than lucky ones, bemerkt W. R. Smith (J. of Phil. XIV p. 114) mit Recht; auch im Deutschen ist ominös unglückdrohend. Ob aber نحس mit נחש (Schlange) zusammenhängt, ist mir zweifelhaft, trotz Philostratus' Angabe, dass die Paraken in Indien und auch die Araber Herz und Leber der Schlange ässen um die Sprache der Tiere zu verstehen, und trotz allem anderen, was Bochart dafür vorbringt (Hieroz. I 3, ed. Lugd. 1712 I p. 21. 22). Man könnte noch dafür anführen, dass der נחש in Gen. 3 dem Menschen die ihm von Gott versagte Erkenntnis des Guten und des Bösen vermittelt.

nach verlorenen Tieren wird man seiner Bestimmung zugeführt (1 Sam. 9,3 sqq. Agh. I 133,4. 8. XIX 3 sqq.).

Wer unterwegs ist zu irgend einem Unternehmen, achtet auf die Tiere, die ihm begegnen, um zu erkennen, ob er den Weg fortsetzen oder umkehren solle, ob er Gelingen haben werde oder nicht. Die Tiere, die von rechts kommend ihm ihre linke Seite bieten, heissen bavârih und geben ein böses Vorzeichen; die von links kommend ihm ihre rechte Seite bieten, heissen savânih und geben ein gutes Vorzeichen. Das Omen ist hergenommen von der grösseren oder geringeren Schussgerechtigkeit des anlaufenden Wildes für den Jäger[1]). Freilich kommt es auch vor, dass das von rechts anlaufende Tier als gutes Vorzeichen, das von links anlaufende als böses gilt (Agh. X 3,27): dann ist das Omen hergenommen von der bekannten Bedeutung der rechten und linken Seite. In diesem letzteren Sinne werden, wie es scheint, die Vögel bavârih und savânih genannt (Agh. X 114,13. 139,31. XI 153,6); denn die Vögel bedeuten Unglück, wenn sie links vom Wege sich befinden (Agh. XI 45,11. Arabb. Provv. II p. 709). Die Vögel („des Himmels", wie die Hebräer sagen) sind auch bei den Arabern, wie bei allen anderen Völkern, die am meisten vorbedeutenden und schicksalsverkündenden Wesen. Die von Vögeln hergenommenen Omina überwiegen so, dass sie die allgemeine Bezeichnung geworden sind, unter der auch die anderen Vorzeichen allesamt einbegriffen werden. Das alte Wort ʿAuf hat seinen ursprünglichen Sinn „Vogel" (עוף) ganz eingebüsst und die völlig allgemeine Bedeutung „Ergehen, Begegnis, Schicksal" angenommen; das davon abgeleitete Verbum (mediae Jod) wird allerdings noch immer von der Vogelschau, indessen auch von jeder beliebigen anderen Wahrschau gesagt[2]). Auch Tair und die Ableitungen davon werden

---

[1]) Agh. IX 156,23. 164,13. Das Sprichwort A. P. II p. 667 heisst: wer bürgt mir für ein gut anlaufendes Wild nach dem schlecht angelaufenen? ברח heisst: weglaufen von einem; das entgegengesetzte Wort also wol umgekehrt: auf einen zu kommen. Vgl. Ham. 285,14.

[2]) Sonderbarer Weise fehlt bei Freytag der fünfte Stamm, der sehr häufig ist: Agh. VII 78,30. XII 54,20. XVIII 135,8; ebenso der achte: Agh. II 94,19. XIV 14,23. BAthir III 156,9 (Habib b. Dhuaib hielt es für ein böses Omen, dass der erste Mann, der dem Chalifen Ali huldigte, Talha b. Ubaidallah, eine lahme Hand hatte). Die Wahrschau heisst, wie es scheint, arabisch عيان; dem entspricht hebräisch עונן; denn dem arabischen III. Stamme der mittel-

ganz indifferent für alle Vorzeichen gebraucht[1]). Was nun die Äusserungsweisen betrifft, wodurch die Vögel Glück oder Unglück ansagen, so ist alles, was sie tun, ominös für den, der in der nötigen Stimmung ist und zu interpretiren versteht: ihr Erscheinen auf der rechten und linken Seite, ihr Auf- und Niederflug, ihr Federrupfen, ihr Geschrei und Gekrächz, und was es auch sei. „Sein Rabe fliegt auf" (Agh. XIX 48,5) besagt: er stirbt; aber auch „sein Vogel setzt sich" (Ham. 182 v. 2) bedeutet nichts Gutes. Sehr oft wird gesagt „es ist als ob der Vogel über seinem Haupte schwebt" d. i. er wagt sich nicht zu rühren und zu regen; vielleicht bringt auch in dieser Redensart der Vogel ein Omen, auf dessen Entscheidung nach der glücklichen oder unglücklichen Seite man in gespannter Passivität wartet. Gewisse Vögel sind bedeutsamer als andere, z. B. der Wiedehopf (Agh. XVII 129,29. Sur. 27, 20), der Grünspecht (Arabb. Provv. I 694 sq.), der Star (Azraqi 27,8). Weitaus am bedeutsamsten ist der Rabe. Für Vogelscheuchen — um aus ihrem Fluge zu auguriren (Ham. 525 v. 1) — sagt man gewöhnlich geradezu Rabenscheuchen (Nab. 10,7. Ant. 13, 1 sqq. Alq. 13,35). Eine ausführlichere Rabengeschichte aus alter Zeit findet sich Agh. XI 45,6 sqq. Ham. 103,18 sqq.: ein der Haft entsprungener Räuber kommt an einem Raben vorbei, der auf einem Bânabusch links vom Wege sitzt und krächzend sich Federn ausrupft; er fragt einen Hirten aus dem besonders vogelkundigen Stamme Lihb nach der Bedeutung des Omens und erhält betrübenden Bescheid.

Die Omina haben insgemein eine starke Neigung nach der negativen Seite zu (Agh. X 38,21), sie raten tausend mal ab, ehe sie einmal zuraten, die Ahnungen, die sie erwecken, sind gewöhnlich schlimme Ahnungen. Dadurch ist der ominöse Vogel per excellentiam, der Rabe, zum Unglücksvogel geworden. Er ist es nicht an sich, wie die Sitte des Rabenscheuchens beweist, die notwendig eine doppelte Möglichkeit des Ausganges voraussetzt; tatsächlich aber gilt er beinah immer dafür (Agh. XV 115,9 sq.). Er kündet

vokaligen Wurzeln entspricht das hebräische Polel. Auch die jüdische Überlieferung leitet עוכן von עין ab.

[1]) Vgl. die Segensformel Agh. XI 90,25. In Hamasa 182 v. 2. 189,7 hat Tair ganz den selben Sinn wie ʿAuf in der Redensart naʿima ʿaufuka. „In deiner Brust ruhn deines Schicksals Sterne" — die Araber verstehen es nur ganz anders.

Tod an, besonders aber Abschied von den Freunden und von der Geliebten; in diesem Sinne krächzt er bis zum Überdruss in den alten Liedern[1]). Ähnlich verhält es sich noch mit anderen Vögeln, z. B. mit dem Grünspecht. Rinder sind immer eine böse Vorbedeutung, mögen sie einem von der linken oder von der rechten Seite her in den Weg kommen (Ham. 285 v. 1 schol.), ebenso mit Fehl behaftete (أعضب, عقعة) Tiere aller Art, desgleichen auffällig und hässlich aussehende, namentlich linkshändige Menschen (Agh. X 38,20. Azraqi 262,9). Es gibt Personen, die ein für alle mal als asch'am oder masch'ûm gelten, die in der besten Absicht immer zum Unheil raten und Unheil anrichten; andere, die überall Segen haben und Segen bringen. So auch Kamele und Rosse, die einen immer ins Unglück reiten, und hinwiederum andere, mit denen man überall Glück hat.

Als der Dichter alKumait auf seiner berühmten Flucht von Kufa durch die Wüste nachts mit seinen Begleitern rastete, kam ein Wolf angelaufen; er merkte, was ihn hertrieb, und gab ihm zu essen und zu trinken. Wie sie nun aufbrachen, heulte der Wolf; alKumait verstand seine Absicht und änderte die Richtung des Weges: da war der Wolf stille (Agh. XV 115,16 sqq.). Jeder Zufall ist Fingerzeig einer höheren Hand; wenn der Sattelgurt reisst, so wäre es vermessen, die Reise fortzusetzen. Alle möglichen natürlichen Erscheinungen und Vorkommnisse können dem zur Weisung dienen, der arg daraus hat; was immer begegnet und auffällt, hat seine Bedeutung für den, der sie zu erkennen weiss. Nicht bloss das was dem Auge, sondern auch das was dem Ohre sich darbietet. Über den Hatif, die unpersönliche Stimme, die erschallt man weiss nicht von woher, ist schon die Rede gewesen. Dem griechischen Kledon verwandt ist das arabische Fa'l, die in einer zufälligen Äusserung und besonders in dem Namen einer Person oder Örtlichkeit, der auf Befragen genannt wird, liegende Vorbedeutung (Tab. II 917,1). Muhammed gab darauf sehr viel (Agh. XIV 14,23). Auf dem Weg nach Badr umging er das Dorf alʿafrâ,

[1]) Daher der Rabe der Trennung (Arabb. Provv. I 695 sqq.). Die Veranlassung dazu scheint allerdings in der Etymologie zu liegen: غراب = peregrinatus est. Die ominöse Bedeutung des Raben wird noch gesteigert, wenn er auf dem Bânabaume sitzt; bei Bâna denkt man nämlich an Bain d. i. Trennung.

um nicht zwischen zwei sehr unanständig benamsten Bergen hindurch zu müssen (BHischam p. 434); bei dem Zuge gegen Chaibar liess er sich die Namen der verschiedenen möglichen Wege nennen und wählte dann den Weg, der am hübschesten hiess (Vaqidi p. 266)[1]). Sonderbarer Weise ist auch das Niesen ein warnendes Zeichen für den, der es hört. Ein hudhailitischer Dichter rühmt sich, dass er sich durch niesende Weiber (kavâdis) nicht habe irre machen lassen in der Fortsetzung seines Fehderittes durch die Wüste (Hudh. 131,15).

Was nicht von jedem gewöhnlichen Auge und Ohre gesehen und gehört wird, was nur einer allein sieht und hört, hat natürlich, zunächst für ihn selbst, die grösste Gewähr höheren Ursprungs und geheimnisvoller Bedeutung. Das ist bei den Arabern nicht anders wie bei anderen Völkern. Dem Sänger Ma'bad wurde im Schlaf seine erste Melodie inspirirt, als er wie Jakob seinen Kopf auf einen Stein gelehnt hatte (Agh. I 21,13 sq.). Als Jazid I. im Zweifel war, durch wen er die aufständischen Mediner bekämpfen sollte, sah Muslim b. Uqba im Traum einen Gharqadbusch (Agh. I 14,13), welcher rief: durch Muslim! und er erhielt vom Chalifen den Auftrag. Abdalmalik schickte alHaggâg gegen Ibn Zubair, weil demselben geträumt hatte, er ziehe dem Gegenchalifen die Haut ab (Tab. II 829,15). Abubakr war bekannt als Traumdeuter. Vision und Hallucination sind nicht so verbreitet wie man öfters annimmt. Der einsame Ritt durch die Wüste, der dazu disponiren soll, gehört zu den grössten Seltenheiten; man reitet mindestens selbdritt — daher die beständige Anrede im Dual an die Reisegefährten. Wenn er aber vorkommt, so sind seine Schrecken, wie sie in der alten Poesie beschrieben werden, immer sehr reale, keine eingebildeten. Die Beduinen sehen nicht leicht mehr als zu sehen ist. Das Flimmern der Fata Morgana, ein sonderbarer Busch, der aus der Ferne wie ein lauernder Mensch aussieht, das Huschen und Wispern bei Anbruch der Nacht beunruhigen sie wol; aber das alles sind keine Visionen oder Hallucinationen. Jedenfalls legen sie gar keinen Wert auf subjektive Erscheinungen. Das zweite Gesicht, die Sehergabe, erkennen sie an; aber das ist etwas anderes, und darüber lässt sich nichts sagen.

[1]) Hierher gehört auch das Omen des schwitzenden Blässen (وقعة, Rasm. Add. 73,4 sqq.), denn die Wurzel bedeutet in V und VIII brünstig sein.

Die Firâsa, Physiognomik, kommt in alter Zeit kaum vor (Hamasa 564 v. 5) und scheint fremdartig zu sein. Echt arabisch ist dagegen die Qijâfa. Am bekanntesten ist der Qâif, welcher entscheidet, welchem Vater das Kind, etwa einer Hure, gehört, indem er Glied für Glied beim Kinde und beim Vater vergleicht (W. R. Smith, Kinship p. 286 sq.). Ursprünglich bedeutet Qijâfa nur das Verfolgen der Spur, besonders die Fähigkeit dazu, die Findigkeit (Mrlq. 45,21. Agh. XI 132,23); es wird mit Fitna zusammengestellt (Agh. II 142,3). Aber diese Fähigkeit bekommt leicht einen Stich ins Übernatürliche. Der Kahin besitzt sie. Die Chath'am hatten von den räuberischen Besuchen Taabbata's zu leiden, da sagte der Kahin zu ihnen: zeigt mir seine Spur, so will ich ihn euch fassen. Da deckten sie eine Schüssel über seine Spur und sandten zum Kahin, dass er sie sähe; als aber der Kahin seine Spur sah, sprach er: der Mann, dem diese Spur zugehört, darf nicht ergriffen werden (Agh. XVIII 217,26 sqq.). Darum wird die Qijâfa auf eine Linie mit der 'Ijâfa, der Wahrschau, gesetzt (Agh. II 94,3. Tab. II 917,1 vgl. Mas'udi III 396). Nah verwandt ist die Art, wie man den Dieb ausfindig macht[1]). „Bei Maid. 18, 103 (Arabb. Prov. II p. 115) wird erzählt, dass wenn der Dieb in dem Hause sei, die Bewohner desselben sich versammeln und in einen Kreis herumtreten mussten. Der Wahrsager nimmt einen Krug zwischen seine beiden Zeigefinger, spricht Worte des Zaubers aus und bläst zugleich, indem er den Krug herumdreht. Wenn er an den kommt, welchen er für den Dieb hält, so hält er still. Indessen ward dadurch dem Bestohlenen nicht viel genützt, denn es heisst im Sprichwort (A. P. II p. 727): was der Dieb zurückgelassen hat, hat der 'Arrâf (der natürlich seine Gebühren bekam) genommen."

Unter den konventionellen Mitteln der künstlichen, vielfach professionell betriebenen Mantik ist merkwürdig ein Zauber, welcher nach Agh. IV 48,5 sq. ziemlich gewöhnlich gewesen sein muss: Mugammi' b. Jazid ärgerte sich über einen Vers, worin alAhvaç seinen Namen bewitzelte, und da er ihm nicht mit gleicher Münze zahlen konnte, so nahm er eine Palmrippe, tauchte sie in Wasser, dass sie unterging, liess dann seine Hand ab, dass sie oben schwamm, und sagte darauf zu ihm: so machten es bei Gott deiner Mutter

[1]) Freytag, Einleitung p. 159.

Schwestern, die Hexen! Das Verfahren wird hier lächerlich gemacht; wozu es angewandt wurde, lässt sich leider nicht ermitteln. Bei dem طرق wird mit kleinen Steinen geworfen; es ist also wol identisch mit dem ترجيم, und daher erklärt es sich, wie dieses zu der Bedeutung „vermuten“ (Alq. 13,13) kommt[1]). Wie es bei dem حزر (Agh. X 38,17) hergeht, lässt sich nicht erkennen; das Wort bedeutet jetzt gemeiniglich ebenfalls vermuten, nämlich vermutungsweise die Stärke eines Schwarmes, eines Trupps, eines Heeres abschätzen. Das Linienziehen und Felderabteilen im Sande heisst خطّ; der Wahrsagung Suchende, sagt Tarafa 4,5, zerteilt den Sand mit der Hand, wie ein Schiff das Wasser durchschneidet. Daraus ist ein Kinderspiel entstanden[2]), welches in dem Scholion zu dem angeführten Verse aus der Muallaqa des Tarafa beschrieben ist und sich vielleicht bis auf den heutigen Tag erhalten hat: man versteckt etwas in einem Sandhaufen, teilt ihn in zwei Hälften, und rät dann, in welcher Hälfte das Versteckte sich befindet. Der Übergang des Weissagungsverfahrens im Kinderspiel ist bemerkenswert und lässt sich vielleicht weiter verfolgen. Allzu geistreich scheint es nicht dabei hergegangen zu sein, obwol man sich keine ganz klare Vorstellung machen kann. Bemerkenswert ist, dass die Einteilung in verschiedene Möglichkeiten und das Treffen einer derselben als der richtigen, durch irgend ein Mittel, sich hier wiederfindet wie bei dem rituellen Istiqsam: überall das Princip der Lotterie in mannigfachen Verkleidungen.

Wie die Zauberei, ebenso wurde die Wahrsagung vielfach von Frauen ausgeübt (Agh. IV 48,6. XIV 99,21); bei dem männlichen Geschlecht scheint auch sie früher in Miskredit gekommen zu sein, als bei dem weiblichen. In ältester Zeit müssen die Medien der Wahrschau, wenigstens zum teil, als Botschaften (מלאך) von der Gottheit angesehen worden sein, wie der Eigenname 'Auf El, auf der Liste von Memphis, beweist.

---

[1]) In dem bekannten Verse Labids steht Agh. XIV 99,21 الضوارب بالحصى statt des sonst überlieferten الطوارق. Vgl. p. 110 n. 1.

[2]) تبقير, auch فئال, und خطّة.

Allerlei Brauch und Glaube.

Dem neugeborenen Kinde wird der Gaumen mit etwas Saft von gequetschten Datteln oder dergleichen bestrichen, etwa um es in die Essgemeinschaft des Hauses aufzunehmen (Agh. IV 154,9. BAthir IV 417,16). Zum Beweise des Alters dieser Sitte darf man vielleicht anführen, dass das Wort dafür, حنك, hergenommen von حنك d. h. Gaumen, im Hebräischen für Initiation überhaupt steht[1]). Die Beschneidung wird im allgemeinen nicht so früh vollzogen wie bei den Hebräern, wenngleich der Regel nach noch im kindlichen Alter (Agh. IV 154,10). Bei den ʿAsîr werden gegenwärtig die Erwachsenen beschnitten, in einer sehr gründlichen, grausamen Weise; es ist eine Art barbarischer Reifeprüfung, die der Jüngling bestehen muss, bevor er heiraten darf[2]). Die Sitte ist darum merkwürdig, weil in der Etymologie von ختن ein Zusammenhang zwischen Beschneidung und Bräutigam bez. Eidam hervortritt, und weil dieser Zusammenhang auch in Gen. 34 vorausgesetzt wird und namentlich in Exod. 4,25 sq., wo Sippora ihr Söhnlein statt ihres Gemals beschneidet und mit der blutigen Vorhaut des ersteren die Scham des letzteren berührt; um anzudeuten, dass die Beschneidung der Knäblein ein gemildertes Äquivalent ist für die ursprüngliche Beschneidung der jungen Männer vor der Hochzeit (Prolegomena 1886 p. 354 sq.). Unbeschnitten zu sein gilt bei den alten Arabern — mit Ausnahme der Azd (Agh. XIII 51,27) — für eine ebenso grosse Schmach wie bei den alten Hebräern (Agh. VI 94,11). Als nach der Schlacht von Hunain unter den gefallenen Thaqîf zufällig ein Unbeschnittener — es war ein christlicher Knecht — gesehen wurde, deckte alMughîra mehrere Leichen der Thaqîf auf, damit sich nicht die Rede verbreite, sie seien unbeschnitten: so wichtig nahm er die Sache (BHischam p. 850). Auch die Mädchen wurden beschnitten, und zwar war das ebenso gut ein Fest wie die

[1]) In früherer Zeit wurden allerdings die Neugeborenen bei den Hebräern mit Salz eingerieben (Ezech. 16,4); das Wort חנך findet sich erst in der späteren Literatur.

[2]) Niebuhr, Beschreibung von Arabien p. 269. Fresnel, Revue des Deux Mondes 1839 tome XVII p. 254 sq. Ehrenberg bei Ritter XII p. 192 sq. Burton, Pilgrimage (erste Ausgabe), III 80 Note. Die Operation heisst سلخ d. i. Schindung. Vgl. die Nachträge.

Knabenbeschneidung (Agh. XVI 14, 26. Nab. 10, 28). Die Mutter des Sibâ' b. Abdal'uzza war eine Mädchenbeschneiderin zu Mekka (BH. 563, 18). Der Hudhailit Chalid b. Vathila findet es über den Spass, dass er, in fremdem Lande weilend, einheiraten soll in ein Geschlecht von Leuten, die ihre Weiber nicht beschneiden und bei denen das Heuschreckenessen nicht für abgeschmackt gilt (Hudh. 147). Châlid alQasrij, der bekannte Statthalter Hischâms, liess seine Mutter noch in ihrem Alter beschneiden, um nicht „Sohn der Unbeschnittenen" geschimpft zu werden (Agh. XIX 59, 8 sq.). Sie war nämlich eine Christin; die Griechinnen werden als unbeschnitten gescholten (VI 103, 4. 5). Bei alle dem ist die Beschneidung der Mädchen doch wol nicht so allgemein gewesen als die der Knaben und darf mit derselben nicht auf gleiche Linie gestellt werden; sie hat eher eine natürliche Veranlassung und einen medicinischen Nutzen gehabt.

Die Ehe ist auch im Heidentum, soweit sie vorhanden war, ein heiliger Vertrag gewesen und hat der religiösen Weihe nicht entbehrt. Das wird sowol in Sur. 4, 25 als auch in der Festrede Muhammeds bei der Abschiedswallfahrt vorausgesetzt: die Weiber stehen zu euch wie Kriegsgefangene und haben über sich selbst keine Gewalt, ihr habt sie aber nur gegen ein heiliges Versprechen empfangen und unter heiligen Formeln die Ehe mit ihnen vollzogen (BHischam 969, 6). Wie die Formeln etwa gelautet haben, erfahren wir aus der lesenswerten Geschichte, wie der alte 'Aqîl b. Ullafa, der auch im Islam schlecht und recht an den väterlichen Sitten festhielt, seine Tochter dem Chalifen Jazid I. oder einem anderen vornehmen Quraischiten antraute [1]). Die Frau, die geboren hatte, bekam eine besondere Speise zu essen; die Not muss auf den Gipfel gestiegen sein, „wenn die Wöchnerin bei der Erstgeburt eines Knaben nicht ihren Wochenbrei bekommt, und wenn das entwöhnte Kind nicht mit Honig gestillt wird" (Hudh. 25, 4). Um bei Abwesenheit von Haus die Gattin zu kontrolliren, band der Mann zwei Zweige zusammen; wenn dieselben bei seiner Wiederkunft sich nicht gelöst hatten, so hatte die Frau die Treue bewahrt; im anderen Falle war sie untreu gewesen [2]). Die Lieben-

[1]) Agh. XI 90, 18. 25: ان انتما ودن بينكما فبارك الله لكما und بالرفاء والبنين والطائر المحمود.

[2]) Arabb. Provv. II p. 716, und Verse bei Gauhari und Rasm. Add. 73, 3.

den müssen sich gegenseitig Risse in ihr Gewand machen; sonst verdirbt die Liebe[1]). Bei der Beendigung der Trauerzeit um ihren verstorbenen Mann hat die Witwe das افتضاض zu vollziehen, eigentümliche Reinigungsbräuche, über welche der Tag alArus folgende Mitteilungen macht. „Umm Salama erzählt, es sei eine Frau zum Propheten gekommen und habe ihn gefragt, ob ihre Tochter, deren Mann gestorben sei, sich wol die Augen, die ihr weh täten, mit Salbe einreiben dürfe; da habe er gesagt: nicht zwei oder drei mal[2]), sie braucht nur eine Trauerzeit von vier Monaten und zehn Tagen einzuhalten; sonst pflegte euer eine erst nach einem Jahre den Kamelmist zu werfen. Nämlich wenn einer Frau ihr Mann gestorben war, so zog sie sich in ein kleines Zelt zurück und legte die schlechtesten Kleider an, bis ein Jahr vergangen war; dann wurde ihr ein Tier gebracht, ein Schaf oder ein Vogel, und sie berührte damit ihre Scham[3]), und selten überlebte das Tier die Procedur; dann trat sie heraus, es wurde ihr ein Stück Kamelmist gebracht, und sie warf dasselbe fort. Ibn Muslim hat von den Higaziern folgenden Bescheid erhalten. Die verwitwete Frau wusch sich nicht, rührte nicht einmal an Wasser, schnitt sich die Nägel nicht und zupfte sich kein Har aus ihrem Gesichte; nach Verlauf eines Jahres kam sie, abscheulich aussehend, hervor, dann fuhr sie mit einem Vogel über ihre Scham[3]) und warf ihn halbtot fort.“ W. R. Smith (Kinship p. 178) hat Deut. 21, 12. 13 verglichen.

„Wenn jemand in der Wüste sich verirrt hat, kehrt er seine Kleider um, hält sein Kamel an, klatscht in die Hände und ruft ihm allerlei auf die zu nehmende Richtung bezügliche Rufe zu, als wendete er sich an einen Menschen; darauf setzt er es in Bewegung und kommt nun auf den richtigen Weg. Daher der Vers: wer in Angst ist (sich verirrt zu haben), lässt ein Klatschen erschallen, weiss aber nicht, von welcher Seite die Antwort darauf erfolgen wird.“ Das ist das Taçfîq (Rasmussen, Additamenta 70,

---

[1]) Verse bei Rasm. Add. 73, 9 sq. und Gauhari unter davâlaika.

[2]) Die verwitwete Frau durfte keine Salbe anrühren. „Nicht zwei oder drei mal“ scheint zu bedeuten: so oft sie will.

[3]) فضّ VIII, eigentlich gesagt vom Brechen der Jungferschaft durch das erste Beilager, hier vom Brechen des Witwentums durch einen symbolischen Akt.

19—23). Das Umkehren der Kleider weist auf den Nadhîr, den Warner vor Gefahr, der sich dadurch auffällig machen will. Der Verirrte macht hier also seinen eigenen Nadhîr; oder er spielt den Nadhîr gegen das Kamel, um es auf die Gefahr der Verirrung aufmerksam zu machen und vor Abwegen zu warnen.

Wenn jemand wegen Seuchengefahr sich fürchtet in eine Stadt einzugehen, so bräht er zehn mal wie ein Esel und hält sich dann für gefeit. Das ist das Ta'schîr. In einem Verse des 'Urva b. alVard (13, 2) heisst es: bei meinem Leben, wenn ich aus Furcht vor dem Verderben zehn mal gebräht habe wie ein Esel, so besitze ich keinen Todesmut. In einem anderen Verse wird gesagt, das Ta'schîr helfe nichts, wenn das Verhängnis bestimmt sei. Der Brauch wird sich daraus erklären, dass der Esel, besonders der wilde Esel, für ein überaus robustes, keiner Krankheit zugängliches Wesen gilt. Der zur Stadt kommende Beduine will also der Seuche vormachen, er sei ein wilder Esel, damit sie es für vergebliche Mühe hält, sich an ihn zu wagen [1]).

Eine höchst sonderbare Gepflogenheit wird erwähnt in Versen des Umajja b. Abi lÇalt, die bei Gauhari unter عول stehen und folgendermassen lauten. „Ein schlimmes Jahr, das die Erwartungen der Menschen täuscht, in welchem man ein Knistern (wie an dürrem Rohr) spürt in den Idâhbäumen; kein Stern, der Regen brächte, erhebt sich und kein Südwind, und man gewahrt kein Wölkchen; und man treibt die ausgemagerten Rinder von der Ebene zu den Bergen, besorgt dass sie zu grunde gehen, indem man Brände bindet an die Behänge ihrer Schwänze, um die (himmlischen) Meere zu erregen: die Brände von Sal'abüschen und ähnlich die Brände von 'Uschrabüschen sind etwas Peinigendes, und sie peinigen denn auch wirklich die Rinder.“ Man treibt also bei anhaltender Dürre Rinder mit Bränden an den Schwänzen auf die Berge und erwartet, dass es dann Regen geben werde. Es ist schwer, hier einen Nexus zwischen dem anstrebenden Mittel und der angestrebten Wirkung zu erkennen. Soll etwa durch Nachahmung von Blitzen am Horizont Regen hervorgelockt werden? Eine gewisse Ähnlichkeit hat die von Ovid erwähnte römische Sitte, an den Cerealien Füchse mit aufgebundenen Feuerbränden

[1]) Gauhari und Tag alArus unter تعشير; Rasmussen, Add. 72, 19—23. 71, 16. Nöldeke in den Abhandlungen der Göttinger Societät XI p. 307.

loszulassen [1]). Übrigens gab es in Arabien nur in gewissen Gegenden, namentlich des Jaman, Rinder; auch der in den eben übersetzten Versen vorkommende Ausdruck Baiqûr soll jamanisch sein.

Es würden sich leicht noch viel mehr solche Bräuche zusammenbringen lassen, wenn man die Lexika und die Traditionssammlungen zu diesem Zweck durchforschen wollte. Allerhand Mythen finden sich angedeutet in Versen und besonders in Sprichwörtern; ich führe nur beispielsweise einiges an, was mir nahe liegt. Mythische Orte sind Iram Âd, Birk alGhimâd, alJasta'ûr und andere (Jaq. III 736,19 sq.), mythische Völker 'Âd und Iram, mythische Individuen alChidr, Luqmân nebst Çuhr und Lubad, Ubaidân und Ahmar 'Âd; ein mythisches Tier ist die 'Anqâ, ein mythischer Baum der Idâh alJasta'ûr. Die Naturgeschichte z. B. der Hyäne und des Sim'ân ist äusserst fabelhaft. Es gibt Sagen, warum die Taube Sâq Hurr ruft, warum der Strauss gestutzte Ohren hat, warum der Löwe den Kopf hängen lässt. Der Name für das Sternbild des Wagens Banât Na'sch (Frauen, die der Totenbahre folgen) genügt, um den Mythus erkennen zu lassen. Unklarer ist das „Brüllen des Kamelfüllens des Himmels" (Alq. 2,33. BHischam 231,16), wodurch panischer Schrecken erzeugt wird; der Donner kann kaum gemeint sein. Der Hirt der Nacht weidet die Sterne und pfeift der Morgenröte (Nab. 1,2. Ham. 720 v. 3); die Sterne bilden also wie im Alten Testamente eine Herde, die abends aus-, morgens heimgetrieben und nachgezählt wird. Statt des Hirten erscheint aber auch die Sternmutter als Leiterin ihrer Kinder, etwa so wie die Bienenmutter als Anführerin des Schwarms (Ham. 43 v. 3) [2]). Himmlische Meere sind uns in den vorhin angeführten Versen des Umajja als Quelle des Regens begegnet. Es ist indessen gar nicht anzunehmen, dass Umajja, oder wer sonst der Dichter sein mag, die himmlischen Meere bereits als Bestandteil einer fest ausgebildeten volkstümlichen Weltanschauung vorgefunden und der-

[1]) Ovidii Fast. IV 681 sqq. Bochart, Hierozoicon I 3,13; ed. Lugd. 1712 p. 857.

[2]) Die Verse Agh. I 92,28. 29 haben nichts mit Mythologie gemein. Suhail und Thurajja sind hier Personennamen eines Mannes und einer Frau, die sich heiraten wollen; das gibt zu der scherzhaften Frage Anlass, wie das möglich sei, da Suhail und Thurajja ja doch niemals zusammen kommen könnten — nämlich als Gestirne.

selben entlehnt hat. Ebenso ist es ganz frische Mythologie, wenn in dem Verse Ham. 110,25 das regengebende Gestirn der Vater, die Erde die Mutter, die Pflanze das Kind genannt wird; volksmässig und gegeben ist da nur, dass die Gestirne Regen verleihen. Im allgemeinen wechseln die mythologisch klingenden Ausdrücke und Vorstellungen, sie entstehen neu aus der sprachbildenden Phantasie, haben indessen Aussicht typisch zu werden, wenn sie gelungen sind. Wenn es eine arabische Mythologie gibt, so ist sie nicht viel mehr als ein Teil der poetischen Topik. Mit der Religion hat sie sehr wenig zu tun.

Totenkultus.

Die Kunde von einem Todesfall verbreitet sich alsbald durch das Wehgeschrei der Überlebenden. Ist der Tod im Felde oder auf der Reise erfolgt, so wird er durch Trauerboten angesagt, mit lautem Rufen von weit her. Als Amir b. alTufail im Lande der Sulail gestorben war, brachte eine Sulailitin, gross und schlank wie eine Palme, die sich halb nackt ausgezogen hatte, den Seinen die Nachricht in kurzen Reimen; da begann ein allgemeines Weinen (Agh. XV 139,2 sqq.). Das Kamel, welches ohne seinen Herrn zurückgekommen ist, wird mit leerem Sattel im Lager herumgeführt[1]); bisweilen wird es mit dem Sattel und allem Gepäck verbrannt (XVI 49,18. 21). Aus späterer Zeit ist die Sitte bezeugt, dem Verstorbenen zu ehren wolriechendes Holz zu verbrennen (V 159,8 sq.). Man wird an den Totenbrand im Alten Testament erinnert. Die Feuerbestattung der Leiche selber ist aber ganz unbekannt.

Die Leiche wird von dem nächsten Verwandten gewaschen und in weisse Tücher gehüllt, in welche Spezerei oder duftendes Kraut hineingetan ist. Ibn alZubair ging in den Tod, nachdem er vorher stark duftende Essenzen eingenommen hatte, damit sein voraussichtlich längere Zeit unbegraben bleibender Leib nicht stinke. Einen ähnlichen Grund hat die verbreitete Sitte, vor dem Kampf nichts zu essen, um die Gedärme nicht zu füllen.

Särge gibt es nicht. Ist die Leiche eingehüllt, so wird sie, in Medina wenigstens, auf der Bahre ausgestellt, auf einem dazu be-

[1]) Agh. XI 148,7 sq. Es scheint auch Balijja zu heissen, denn die Muballijât sind Frauen, die um ein solches Kamel stehend die Klage verrichten (Gauhari).

stimmten Platze, wo die feierliche Klage gehalten wird und das Geleit sich sammelt. Von da wird sie zu Grabe getragen, unter möglichst grossem Gefolge, woran sich auch die Weiber beteiligen (Ant. 21,31 vgl. Banât Na'sch). Die Gräber werden gern am Wege angelegt (على الطريق الواضح), auch auf Hügeln (Agh. XVI 127, 18 sqq.). Die ansässigen Araber haben sie in alter Zeit zuweilen dicht bei ihren Häusern, z. B. in Medina und in Kufa, später aber immer auf Friedhöfen, deren jedes Geschlecht seinen besonderen hat. Der Geschlechtszusammenhang wird, wie im Alten Testament, auch nach dem Tode festgehalten; es gilt für eine grosse Schmach, auf einer Massengrabstätte bestattet zu werden. Vgl. Agh. IV 187, 24. VI 170,5. XVII 51,13.

Es gibt einfache Gräber und solche, die eine Nische in der Seite haben, in welcher die Leiche beigesetzt wird. Letztere Form ist die beliebtere, sie erklärt sich vielleicht aus Nachahmung der Felsengräber. Die nächsten Freunde steigen in das Grab hinein und legen die Leiche darin zurecht, so dass der Arm unter dem Kopfe liegt (Ham. 439,23). Darauf wird das Grab zugeschüttet, indem die Umstehenden Hände voll Erde darauf werfen und den Rand einstossen (Ham. 423 v. 3. 477 v. 6). Kessel und Schüssel des Mannes werden über dem Grabe zerbrochen (Ham. 17,12). Darauf gelegte Steine (صفائح, أرم, رجمة) bezeichnen die Stätte und schützen sie gegen Hyänen.

Zum Zeichen des Schmerzes streut man, sobald jemand gestorben ist, Staub auf sein Haupt (Agh. VIII 67,22), ruft jammernd den Namen des Toten aus und dazu den Wunsch: sei nicht ferne! Die Weiber zerreissen den Busen ihres Gewandes und gehen halb entblösst (havâsir), sie zerkratzen ihre Gesichter und schlagen sich mit Schuhen die Haut wund (XIV 101,28. XV 139,6. Hudh. 139,3). Die feierliche Klage geht über das Begräbnis hinaus; sieben Tage scheint eine anständige Frist gewesen zu sein (XVI 49,16). In Mekka gab es Klageweiber, später auch Klagemänner, von Profession. Sonst ist die Klage Sache der weiblichen Anverwandten, die damit vom frühsten Morgen bis zum späten Abend sich zu tun machen (XVI 28,3 sqq.). Aus den hergebrachten rhythmischen Reimen ist das Trauerlied ein veredeltes Produkt; diese Art der Poesie wird gleichfalls besonders von Frauen gepflegt, die Schwester besingt den Bruder, die Mutter den Sohn, wol auch die Tochter den Vater. Der Islam verbietet, ebenso wie die jüdische Gesetzgebung,

die ausgelassenen Trauergebräuche. Von einem Vater wird erzählt, dass er bei der Nachricht von dem Tode seines Sohnes allen Tieren seiner Herden ihre Jungen getötet habe, so dass das Brüllen des Viehs sich mischte mit dem Gezeter der Menschen.

Die Weiber scheren sich das Har in der Trauer[1]). Das ist zwar eigentlich, wie man vermuten darf, eine Milderung des ursprünglichen Harraufens in der Leidenschaft des Schmerzes, aber es scheint, nach falscher Analogie, den Charakter eines Haropfers für den Toten angenommen zu haben. Als Chalid b. alValîd gestorben war, blieb keine Frau von den Banu lMughîra übrig, die nicht ihr Gelock auf seinem Grabe niederlegte (Agh. XV 12,19). Besonders beliebt sind flüssige Spenden auf das Grab. Denn die abgeschiedene Seele ist durstig, nicht bloss rachedurstig nach Blut, wenn sie gewaltsam zu Grabe geschickt und ungerächt geblieben ist, sondern durstig überhaupt und im eigentlichen Sinne[2]). Die regelmässige Segensformel für einen Toten ist, dass der Himmel regnen möge auf sein Grab (Agh. XV 76,30). Muhammed goss Wasser auf das Grab seines Söhnchens Ibrahim. Wenn die Männer aus dem Geschlechte alA'schas ein Trinken halten wollten, so gingen sie heraus zu seinem Grabe in Manfuha, tranken dort und schütteten den Rest im Becher dort aus (VIII 86,12 sq.). Wenn einer der Kumpane abgeschieden ist, so trinken die Zecher von Râvand an seinem Grabe weiter und giessen den Becher aus, so oft die Reihe an den Verstorbenen kommt. Es wäre gegen die Pietät, die

[1]) Agh. XIV 101,28. Daher حلقت Hudh. 29,2 als Fluchformel = möge sie ihres Mannes oder ihrer Kinder beraubt sein (eigentlich: möge sie ihr Har scheren), und حُلق = orbitas post amissum filium. Als femininischer Vokativ kommt auch حَلاقِ vor (bei Vaqidi, wenn ich nicht irre) für miserrima.

[2]) Tarafa 4,61 sq. „Lass mich, dass ich meinen Schädel (d. i. zugleich meine Seele) tränke, so lange er lebt; ich fürchte, dass der Trank im Todeszustande knapp ist. Ein rechter Mann tränkt seine Seele, so lange er lebt; du wirst schon sehen, wenn wir tot sind, wessen Gehirn das durstigste ist." Für ajjunâ v. 61 ist ajjinâ zu punktiren. Merkwürdig, dass صَدًى die Bedeutung Durst und Gehirn vereinigt. Dazu kommt dann noch die Bedeutung abgeschiedene Seele, welche صدى Gehirn hat ebenso wie هامة Schädel.

Lücke einfach zu schliessen und den Toten sogleich als nicht vorhanden zu betrachten. Man gibt ihm also auch ferner sein Teil, bei den alten Hebräern auch von der Speise (Deut. 26,14), bei den Arabern nur vom Tranke. Es ist kein Opfern, sondern nur ein über den Tod hinaus fortgesetztes Abgeben; man verehrt den Toten nicht göttlich, sondern man sträubt sich nur, ihn nicht mehr als lebendig und als zugehörig zu betrachten.

Es ist erwähnt worden, dass das Kamel des Verstorbenen mit leerem Sattel durch das Lager geführt wird, und dass die Weiber um dasselbe herumstehen und klagen. Es ist aber auch der Brauch, dass das Unglückstier, die Balijja, in einer Grube neben dem Grabe seines Herrn angebunden und dort ohne Atzung und Börnung gelassen wird, bis es stirbt[1]). „Die Heiden glaubten nämlich, dass sonst die Toten, bei der Auferstehung, zu Fuss gehen müssten", sagen die muslimischen Altertumsforscher; ganz richtig, wenn man die Auferstehung abzieht — das Kamel gehört zum Mann, zu Fuss ist er unvollständig. Gewöhnlich wird übrigens ein solches Kamel nicht angebunden, sondern es werden ihm die Sehnen der Hinterbeine verhauen, so dass es nicht weglaufen kann; diese Sitte des عقر am Grabe ist durch sehr zahlreiche Beispiele belegt und hat sich bis in den Islam hinein erhalten (Agh. I 128, 9. 168,9. XI 144,26), zuletzt freilich bloss als dichterische Redensart (XIV 103,6). Ein eigentliches Kamelopfer am Grabe findet sich XIX 88,28; jedoch nur in einer aetiologischen Legende. Der König alMundhir b. Mâ'lSamâ schlachtete Kamele zu ehren seiner beiden Trinkbrüder, die er im Jähzorn hatte töten lassen, und bestrich (غرى) mit dem Blute ihre Gräber: das ist der Ursprung der غريّين bei Kufa. Vgl. p. 39 sq.

Die Verwandten und Freunde besuchen den Toten und halten sich lange bei ihm auf; sie lassen sich ein Zelt bei seinem Grabe aufschlagen und können sich gar nicht davon losreissen (XI 144, 20 sqq. XV 121,8. XIX 108,22. Vaq. p. 143 sq. Hudh. 165,1 sqq.). Wer am Grabe eines Bekannten vorüberkommt, ruft ihn bei Namen und grüsst ihn (Ham. 409 v. 3. 437 v. 2. 489 v. 3. 5. 576 v. 4. 5). Der Tote hört den Gruss und erwidert ihn zuweilen

[1]) Tirrimâh bei Gauhari unter بلا, Abu Zubaid bei Rasm. Add. 69,22, Labid Muall. v. 76, alHarith b. Hilliza Muall. v. 14.

(Vaq. p. 144). Der achjalitischen Laila flog aus dem Grabe ihres Geliebten eine Eule in das Gesicht, als sie ihren Zweifel ausdrückte, ob derselbe wirklich, wie er in einem Verse gesagt hatte, aus dem Grabe heraus ihren Gruss erwidern würde, und sie starb daran (Agh. X 82,6 sqq. Ham. 576). Die Gräber dürfen nicht verletzt und aufgewühlt werden (Agh. XII 30,16 sq. XV 130,16 sq. Vaq. 126 [1]), sie sind heilig und gelten als Asyle. Der geächtete Kumait flüchtete vor dem Zorne Hischâms zu dem Grabe seines Sohnes Muâvija und wurde zu Gnaden angenommen (XV 115. 117. 121). Farazdaq nahm sich eines jeden an, der zu dem Grabe seines Vaters flüchtete, und fühlte sich verpflichtet, dessen Sache so zu führen, als sei es seine eigene Sache (XIX 36,8 sqq. 50,1 sqq. 8 sqq.).

Gewisse Gräber werden geradezu Heiligtümer, z. B. das des Rabî'a b. alMukaddam, des Helden von Kinâna (XIV 131 sqq.). Die Banu 'Amir steckten durch Malsteine ein Hima von einer Quadratmeile um das Grab des Ibn Tufail ab, wo weder das Vieh weiden noch Menschen reiten oder gehen durften (XV 139,8 sq.). Um das Grab Hâtims standen Malsteine einander gegenüber wie klagende Weiber (XVI 101,17); dort bewies er noch tot seine Gastfreiheit dem Abu Chaibara, der sie auf die Probe stellen wollte. Der Dichter Garîr nennt sich in einem bekannten Verse einen Schützling am Grabe Tamîms, des Heros Eponymus des Stammes, dem er angehörte. Auf Ahnenkultus der Ghassaniden „am Grabe ihres Vaters" scheint in einem Verse Hassâns (XIV 2,15) angespielt zu werden. Die Heilighaltung der Väter ergibt sich ganz natürlich aus der Heiligkeit des Geschlechtes, das ja von ihnen sich ableitet. Eine gewisse Verwandtschaft der Begriffe Grab und Heiligtum darf man auch darin erkennen, dass hie und da alte Kultusstätten von den Muslimen zu Gräbern degradirt sind, wie die Gharijjân von Kufa und der Steinhaufe Abu Righâls. Asch'ab schwört (XV 131, 30): „ich will geschlachtet sein bei dem Maqâm und der Ka'ba und dem Bait alNâr und bei dem Grabe, dem Grabe Abu Righâls, (wenn ich das oder das nicht tue)". Auch Ibn Abi 'Atîk schwört „beim Herrn des Grabes" (I 44,24). Diese Eide sollen zwar komische Eide sein, aber vielleicht sind sie das erst im Islam geworden.

Wir kommen schliesslich zu der Frage, wie die heidnischen Vorstellungen über den Zustand nach dem Tode beschaffen waren. Die Seele d. i. der Hauch entflieht (VI 62,28), aber dem Schädel

oder dem Gehirn verbleibt eine Art von Bewusstsein; Schädel (هامة) oder Gehirn (صدى) ist der Name des Abgeschiedenen sofern er noch fortexistirt. Er hat nämlich noch allerlei Affekte und Bedürfnisse, namentlich Durst, und steht nicht ausser allem Zusammenhange mit den Seinigen. Die Araber vermeiden es auf alle Weise, den Toten als nicht mehr vorhanden, als nicht mehr zugehörig zu betrachten; sie geben ihm noch seinen Anteil an den Mitteln des Lebens, sie grüssen und besuchen ihn, sie rufen ihm zu: sei nicht ferne! ja sie schwören bei seinem Leben (Hudh. 2,1. Hamasa 352 v. 7). Man könnte ihnen vordemonstriren, sie hielten also ihre Gestorbenen gar nicht für tot, sondern für noch lebendig. Aber es würde wol nichts helfen, sie würden es doch nicht glauben. Der Quran zeigt, dass der Gedanke an ein wirkliches zweites Leben nach dem Tode den Mekkanern als der reine Aberwitz erschien. In den alten Liedern wird der Gedanke nach allen Richtungen variirt, dass mit dem Tode alles aus ist. Der Zuruf: sei nicht ferne! helfe nichts, sei eine nutzlose Redensart wie andere Wünsche auch. Als Trostgrund dient es, dass der Tod allgemein ist und auch das flüchtigste, vorsichtigste Wild diesem Jäger nicht entrinnen kann. Das Memento mori wird als Motiv benutzt, das bisschen Leben, das man hat, zu geniessen. Kein Schimmer der Hoffnung leuchtet dem Verzweifelten nach dem Tode. Wo sich der Gedanke der Verantwortlichkeit, wo sich Hoffnung findet, sind christliche Einflüsse leicht erkennbar.

Vergleichender Rückblick.

Zwischen dem Kultus der Araber und der alten Hebräer zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung[1]). Das will nun freilich nicht viel bedeuten, denn die selbe Erscheinung zeigt sich auch zwischen dem Kultus der alten Hebräer und der Griechen. Indessen kommt die Übereinstimmung in auffallenden Einzelheiten hinzu, und besonders in den Namen. Manchmal decken die gleichen Namen sachliche Abweichungen; das weist dann auf unab-

[1]) Wir kennen nur den Kultus der Hebräer einigermassen genau; es soll aber gar kein Gewicht auf die hebräische Originalität des vorgesetzlichen Kultus gelegt werden.

hängiges Wachstum zweier Schossen aus der selben Wurzel. In anderen Fällen dagegen möchte man glauben, dass hebräischer, kanaanitischer, oder aramäischer Einfluss auf die Gestaltung des arabischen Kultus eingewirkt habe.

Die allgemeinen Namen beweisen nicht viel, stimmen auch nicht gerade auffallend überein. Das arabische Wort für Heiligkeit, حرم, findet sich zwar auch im Hebräischen, aber nur in spezieller Anwendung für den uralten, später abgekommenen Brauch der devotio; während das hebräische Wort קדש dem Arabischen zu fehlen scheint. Bei עבד und סגד sind Wort und Begriff gleich bei Arabern und Hebräern. Dagegen נסך bedeutet arabisch ganz allgemein die feierliche rituelle Handlung und dann auch die Stimmung oder den Zustand des Religiosen [1]), hebräisch speziell die Libation. משח, streichen (daher messen), streicheln, ist im Hebräischen salben geworden. Das dem lateinischen colere entsprechende עמר, woher die Umra den Namen hat, wird im Hebräischen nicht gebraucht; höchstens Spuren früheren Gebrauchs kann man in alten Eigennamen entdecken. Auch עכף kommt nicht vor [2]).

Das wichtigste Insigne der arabischen Kultusstätte, der heilige Stein, um den häufig noch mehrere andere Steine aufgerichtet sind, ist ebenfalls das wichtigste Insigne der althebräischen; auch der Name (מצבה, נצב) ist hier wie dort der selbe. Eine Einrichtung wie das arabische Himà scheint das hebräische Migrasch bei den Heiligtümern gewesen zu sein, von dessen wirklicher Beschaffenheit man sich allerdings aus der systematischen Beschreibung kaum eine Vorstellung machen kann. Analoga zu dem Ghabghab der Araber haben wir zu Hierapolis und Jerusalem entdeckt.

Die Sitte des Umganges oder des Reigens um den heiligen Stein wird als althebräisch hauptsächlich durch den Namen חג bezeugt. Dieser Name hat bei Arabern und Hebräern die gleiche Metamorphose durchgemacht, so dass er schliesslich Festfeier bedeutet; nur selten im Jahr hat also ein feierlicher Gottesdienst, mit allgemeiner Beteiligung, stattgefunden. Festzeiten gibt es hier

---

[1]) نَسَكَ steht in dem selben Sinne wie نَالَ BAthir IV 263,7 vgl. mit Agh. XI 61,4.

[2]) Mit dem hebräischen Gebrauch deckt sich hier der aramäische fast vollkommen.

wie dort zwei, im Herbst zu Anfang des Jahres, und im Frühling zu Anfang des zweiten Semesters. Vorzugsweise hat das Herbstfest den Namen חג, sowol bei den Arabern als auch bei den Hebräern. Ein Analogon des arabischen heiligen Monates bei den Hebräern könnte man in dem tempus clausum der sieben Wochen zwischen Ostern und Pfingsten finden. Schliesslich ist das Wort für den Festjubel, הלל, identisch bei Hebräern und bei Arabern. Bei dem Fest- und Wallfahrtswesen ist demnach die Übereinstimmung in hohem Grade auffallend, wie schon Dozy richtig erkannt hat. Nur darf man sie nicht auf den mekkanischen Festkultus, verglichen mit dem hebräischen, beschränken, sondern muss sie auf den arabischen Festkultus überhaupt ausdehnen. Der mekkanische Kultus hat nichts Besonderes.

Opfern heisst auf arabisch und hebräisch זבח. Das Wort עתר, welches im Arabischen vorzugsweise für die Ragabopfer gebraucht wird, hat im Hebräischen die Bedeutung Gebet: das Gebet ist der Zweck oder die Interpretation des Opfers, die Begriffe liegen nahe bei einander[1]). Mit dem hebräischen חרב wird die Kultushandlung der Beschneidung, mit der arabischen חרבה die Kultushandlung des Schlachtens vollzogen. Der Ritus des Blutstreichens, der die Bedeutung hat einen Bund, eine Blutsgemeinschaft zwischen der Gottheit und den Opfernden zu stiften, ist auch bei den Hebräern der älteste Ritus des Opfers; bei den letzteren tritt aber, auch bei den blutigen Opfern, mehr und mehr der Begriff der Gabe hervor, der bei den Arabern sehr wenig einspielt; und damit ändert sich der Ritus. Der alte Ritus wird, so weit es geht, beibehalten für die gewöhnliche Schlachtung; ebenso bei den Arabern.

Die Hebräer müssen zum Feste Opfer darbringen und unterscheiden darum die obligatorischen Festopfer, die קדשים, von den freiwilligen Gelübdeopfern, den נדרים. Der Unterschied fällt bei den Arabern fort, bei ihnen ist auch das Festopfer noch Sache der Freiwilligkeit und jedes Opfer ein Gelübde. Wer unter dem Gelübde ist, muss sein Har wachsen lassen und es erst scheren, wenn

---

[1]) Prolegomena (1886) p. 79. Eine allgemeinere Bedeutung für das hebräische עתר scheint mir durch Soph. 3,10 und Ἀτάρβας Atherbal nicht genügend erwiesen zu werden. Räuchern ist nicht der Sinn des Etymons; die Araber kennen kein Räuchern beim Opfer, unterscheiden עתר und עטר, und gebrauchen auch עטר nicht vom Räuchern, sondern vom Duften.

er das Opfer gebracht hat. Dieser Zusammenhang von Gelübde und Haar findet sich ebenfalls bei den hebräischen Naziräern; er ist sogar sprachlich ausgeprägt in der doppelten Bedeutung der Wurzel נזר, die genau der arabischen (für Gelübde) entspricht. Das ist wiederum eine sehr merkwürdige Ähnlichkeit. Durch das vorhabende Opfer wird der Araber ebenso wie der Hebräer in einen Zustand der Selbstheiligung, der Abstinenz, versetzt; die Worte dafür entsprechen sich, nur dass die Araber eine Ableitung von חרם (IV), die Hebräer eine Ableitung von קדש (V) gebrauchen. Bei Hebräern und Arabern kommt die Sitte vor, zum Behuf der Heiligung die Kleider zu wechseln und sich die Wechselkleider von dem Heiligtum zu leihen. Das hebräische צום findet jedoch im Altarabischen, vor dem Islam, keine Analogie; die Wurzel kommt zwar vor, hat aber keinerlei rituelle Bedeutung.

Der hebräische Kôhen ist der arabische Kâhin. Der Kohen ist kein blosser Opferer und der Kahin kein blosser Wahrsager, jener wie dieser erteilt Orakel beim Heiligtum. In 1 Sam. 6,2 sind die כהנים und die קסמים eng verbunden; andererseits sagen die Araber, gewisse vornehme Juden zu Medina seien Kahine gewesen, d. h. vom Geschlecht der Priester, nicht der Wahrsager. So viel aber geht aus der Bedeutungsverschiedenheit von Kahin und Kohen freilich hervor, dass Kahin nicht erst eine Arabisirung des jüdischen Kohen ist; denn von dem jüdischen Kohen aus war nicht zu dem Begriff des Wahrsagers zu gelangen. Auch der חוזה findet sich als حازى wieder, als einziger Rest der Wurzel; ähnlich wie andere alte Worte in einem Dialekt sich manchmal nur in einer besonderen technischen, z. B. religiösen Bedeutung erhalten, während sie in den Schwestersprachen gewöhnlich sind.

Das alte Wort für das Losorakel ist bei Arabern und Hebräern קסם; die abgeleiteten Bedeutungen haben sich bei den Arabern anders und reicher entwickelt. Die Vermutung scheint jetzt Kurs zu gewinnen, dass תורה und מורה von dem Werfen der Lose durch den Priester hergenommen ist. Es gibt aber noch ein anderes Werfen, woraus der Begriff des Weisens abgeleitet werden kann, nämlich das Werfen mit Steinchen, welches bei den Arabern eine Form der Wahrsagung ist. Dergleichen Vermutungen bleiben immer unsicher und verdienen keinen allzu grossen Kredit. Auch von der Gleichsetzung der Thummim mit den Tamâim bin ich jetzt zurückgekommen.

Die Beschneidung geht weit über Araber und Hebräer hinaus und umfasst noch eine Menge ostafrikanischer Völker; sie scheint einen alten Kulturzusammenhang der Semiten mit den Ostafrikanern überhaupt oder nur mit den Ägyptern zu beweisen. Die 1 Sam. 18, 27 bezeugte barbarische Sitte findet sich auch bei den Äthiopen, sie ist belegt bei Dillmann unter עלגת. Auf untergeordnete Bräuche einzugehen ist hier nicht meine Absicht. Neben Ähnlichkeiten finden sich Verschiedenheiten; die Araber essen Kamele aber keine Heuschrecken, die Hebräer Heuschrecken aber keine Kamele. Die Kultur hat dem Leben der beiden Völker allmählich eben doch einen sehr verschiedenen Stempel aufgedrückt.

* * *

Gott heisst אל und אלה. Der Name אל ist freilich nur im Hebräischen noch lebendig; dass er aber auch den Arabern einst zugehört hat, beweisen die vielen mit ihm zusammengesetzten Personennamen. Die beiden ähnlich lautenden und gleichbedeutenden Worte sind augenscheinlich verwandt. Schon Gesenius (Thes. p. 49) hat אב und אבהת verglichen, und neuerdings Nestle auf syrische Analogien die bestimmte Vermutung begründet, dass אלהים eigentlich der Plural von אל sei und dass erst aus diesem Plural, der in der hebräischen Prosa noch ausschliesslich im Gebrauch ist, der neue Singular אלה sich ableite. Die Wahrscheinlichkeit der Verwandtschaft gibt auch Nöldeke zu; er betont jedoch, gegen Nestle, die Länge des Vokals von אל. Diese Länge verbietet jedoch schwerlich, das Wort für ein altes Biliterum zu halten und عصى : عصاة zu vergleichen.

Wenn gleiche Namen gleiche Begriffe verbürgen, so haben die Hebräer und Araber ursprünglich den gleichen Gottesbegriff gehabt. Natürlich ist diese Gleichheit, mit der Entwicklung der Religion und der Kultur, sehr bald verschwunden. Den geschichtlichen Hebräern und Arabern ist die ursprüngliche Bedeutung von אל und אלה noch weniger bewusst gewesen, wie sie uns klar ist; die Etymologie gibt in solchen Fällen nie den wirklichen Inhalt des Wortbegriffs. Gesenius sieht in אל ein intransitives Participium der Wurzel אול; er meint sogar, in יש לאל ידי und noch in dem Messiasnamen אל גבור habe sich eine von El = Gott unabhängige, appellative Bedeutung des Namens erhalten. Dagegen אלה, אלהּ, אלל hält er für denominirte Erweiterungen von אל; ולהּ und ואל be-

rücksichtigt er nicht[1]). Andere urteilen anders; die Sache ist prekär und hat vorzugsweise sprachliches Interesse.

Der wahre Inhalt des Gottesbegriffs ist bei den Semiten überall die Herrschaft (BHischâm 145,6). Der übliche Titel der Gottheit bei den Arabern ist alRabb, beziehungsweise Rabbi, Rabbuka u. s. w.; seltener wird alMalîk gesagt. Die Verehrer des Gottes nennen sich seine Knechte; Gottesdienst ist der gewöhnliche Ausdruck für den Kultus. Der sich jetzt mit der heillos abstrakten Antithese von Semiten und Indogermanen so breit machende wissenschaftliche Antisemitismus hat daraus Kapital geschlagen, um die knechtische Gesinnung der Semiten gegenüber der Gottheit zu beweisen. Um Gesinnung handelt es sich aber weniger, als um Dienstleistungen, Liturgien, beim Gottesdienste. Von trotziger freier Gesinnung, selbst gegen ihre Götter, haben wenigstens die Araber eher zu viel als zu wenig gehabt. Die semitische Knechtschaft war auch sehr verschieden von der römischen Sklaverei. Ausserdem scheinen sich die Araber ebenso wol Söhne, wie Knechte der Gottheit genannt zu haben; wenigstens in den Stammnamen. Es ist schierer Zeitverlust, solche Kindereien widerlegen zu müssen. Ist etwa auch der deutsche Gottesdienst, oder der deutsche Stolz der Treue im Herrendienst Servilismus?

Von den alten Eigennamen der Götter finden wir eine ziemliche Anzahl bei den Arabern wieder, namentlich in den Inschriften. Es ist jedoch zweifelhaft, ob sie ursprünglich und echt arabisch sind. Zwischen arabischen und sabäischen Göttern zu unterscheiden, ist freilich kaum möglich und erlaubt. Wenn aber Athe, Athargate, Jarchibol und Aglibol von Arabern angebetet sind, so sind sie darum doch nicht arabische Götter. Wenn mit Kamos[2]) und Nebo zusammengesetzte Personennamen von Arabern geführt werden, die sich in Moab und Ammon niedergelassen haben, so beweist das nur die Zähigkeit in der Tradition der Namengebung in jenen Gegenden. In Κοσγηρος Κοσνατανος ist die Art der Komposition, das Wort ναταν, die Form γηρ weniger arabisch als

[1]) Neben الوهٌ Eid findet sich auch die bei Freytag fehlende Form الٰيهٌ (Agh. IV 75,13). Merkwürdig ist بعل im Sinne von ولد (Agh. XIV 48,8). Im fünften Stamme findet sich تألّه Agh. XI 61,4 und BHischam 743,10.

[2]) Καμοσελος? Waddington 2220.

hebräisch [1]); man hat darin Spuren des Einflusses der alten Bevölkerung, als deren Erben die Araber eingetreten sind, zu erblicken. Der in Κοσγαρος u. s. w. steckende Gottesname Qaus ist durch assyrische Inschriften als altedomitisch erwiesen; die idumäischen Araber und die arabisirten Idumäer haben, wie es scheint, den Quzah an die Stelle gesetzt, in den überlieferten Personennamen aber den Qaus beibehalten — gerade so, wie die Juden Johanan, Jonathan, Gamalja beibehielten, lange nachdem Jahve ausser Gebrauch gesetzt war.

Einzelne wichtige Recognitionen halten aber doch stich. Der Baal findet sich nicht bloss in den Inschriften und in dem Namen des Berges Scharaf alBa'l; eine lebendigere Spur von ihm hat sich erhalten in der Redensart „was der Baal tränkt" für „was der Himmel tränkt" (de Goeje, Gloss. Baladh. p. 13 sqq.). Das ist das Land, das nicht künstlich bewässert, sondern durch Tau und Regen befruchtet wird. Solches Land heisst auch 'Athtarij: da haben wir die Astarte neben dem Baal. Die Mischna sagt zwar auch בית הבעל im Unterschied von בית השלחין, und zu ארץ שממה Isa. 62,4 ist ארץ בעולה der Gegensatz. Aber dass die Araber ihr ما سقى البعل entlehnt haben, ist deshalb unwahrscheinlich, weil der korrelate Ausdruck عشرى sich anderswo nicht nachweisen lässt [2]). Der Einwand, dass ein Bauerngott, der das Land bewässert, in der Wüste nicht seine Heimat haben könne, trifft nicht ganz zu. Auch der kanaanitische Baal ist ursprünglicher ein Gott der fruchtbaren Wildnis als des fruchtbaren Kulturlandes; den selben Übergang haben die Araber nicht allein mit dem Baal, sondern auch mit Dusares vollzogen. Übrigens ist die angeführte Redensart nicht die einzige sprachliche Spur von dem Alter und der einstigen Lebendigkeit des Gottes Baal bei den Arabern. Man kann sagen „die (christlichen) 'Igl haben das Kreuz zum Baal" für „sie haben das Kreuz zum Gott" (Agh. XIII 47,7); und das

[1]) hebräisch natürlich in weitestem sprachlichen Sinne genommen.

[2]) Nur עשתרות הצאן kommt vor im Parallelismus mit שגר הבקר, so dass also עשתרות = שגר ist. Ähnlich scheint דגן von dem Gotte auf die Frucht übertragen zu sein, etwa wie Ceres von der Göttin auf die Cerealien. Denn schwerlich ist dagan das Eingeheimste, wie dâgin das Hausvieh. Zu בית הבעל und בית השלחין vgl. ما سقى من بعاث وسموات (Agh. XIX 95,8). BH. 793,19 ist nuglin zu lesen statt ba'lin.

Verbum ba'ila wird in dem gleichen Sinne gebraucht wie valiha oder aliha (Agh. XIV 48,8).

Dem arabischen Quzah entspricht der idumäische Κοζε; derselbe ist indessen zu spät bezeugt, um für echt edomitisch d. i. vorarabisch gelten zu können. Ebenso liesse sich Hubal nicht bloss bei den Nabatäern sondern selbst in Puteoli als arabisch in Anspruch nehmen [1]); anders würde die Sache allerdings, wenn der hebräische חבל damit kombinirt werden dürfte. Dass in manchen Urväternamen der Genesis verschollene Gottesnamen stecken, z. B. in חנוך und מהללאל, ist unleugbar; dass solche Gottesnamen sich oft als Volks- oder Personennamen erhalten haben (wie Hubal selber bei den Kalbiten), lässt sich auch in der Bibel konstatiren. Es sind darum auch die Gleichungen חבב حُبـاب [2]), قيس קיש, يعوث יעוש, عوض עוץ wenigstens durchaus möglich. Der Name Zuhal (Saturn) erinnert an die אבן זחלת 1 Reg. 1,9. Gadd findet sich auch bei den Arabern in Abd alGadd als Gottesname. Sehr auffallend ist das Vorkommen des Hadad bei den Kinda, s. p. 51.

Wenn die Ergebnisse dieser Namensvergleichung kümmerlich und zweifelhaft erscheinen, so muss man bedenken, dass die alten arabischen Gottesnamen meistens verschwunden sind. Sie sind durch junge Epitheta verdrängt, hauptsächlich solche mit Dhu (p. 63); oder sie sind dem appellativen „Gott, Herr" gewichen, wie Jahve dem Elohim. Darüber nächstens mehr.

Allgemeiner Charakter des arabischen Heidentums.

Die Natur der Götter.

Aus dem Stein- oder Baumkultus lassen sich auf die Natur der Götter gar keine Schlüsse machen; jede beliebige Gottheit wohnt im Steine oder im Baume. Die durch irgend welche Anlässe erregten Empfindungen der Göttlichkeit, die göttlichen Wir-

---

[1]) Vgl. p. 70. Ich füge hinzu, dass vielleicht der grosse Born قلت هبل (Jaq. IV 158) nach Hubal heisst.

[2]) حُبـاب Schlange (Alq. 1,45. Agh. I 63,25. VII 15,10) ist „der Name eines Satans" d. h. eines Gottes.

kungen und Spuren, erfordern einen Einheits- und Ausgangspunkt, einen substantiellen Halt. Der Gedanke an ein übersinnliches Subjekt, eine ungeheure Abstraktion, liegt ferne; so dient denn ein beliebiges Etwas zur Hypostasirung oder zur Lokalisirung, nämlich zur logischen Lokalisirung, nicht bloss zur eigentlichen [1]). Wenn gewisse Araber, so wird erzählt, keine Steine zur Hand hatten, so molken sie ein Kamel auf einen Erdenkloss, dass er hart wurde, und beteten ihn an; oder sie nahmen ein Laib Brot zu gleichem Zwecke. Es sind wol Scherze, aber man kann sie gelten lassen.

Man könnte meinen, dass die Verehrung eines Steines, der nur dem metaphysischen Bedürfnis der Hypostasirung des Göttlichen dient und gar keine Ansprüche auf eigene göttliche Eigenschaften machen kann, besser sei als die Verehrung solcher Elemente, die selber die Empfindung des Göttlichen erregen und darum, wenn sie zur Lokalisirung einer Gottheit dienen, leicht völlig mit derselben konfundirt werden können, wie z. B. die Gestirne. Aber die Gefahr einer solchen Konfusion ist auch beim Steine nicht ausgeschlossen und liegt andererseits sogar bei den Himmelskörpern nicht so nah, wie öfters angenommen wird. Gottesdienst ist nie Naturdienst, in dem Gottesbegriff ist immer schon eine Art Moralisirung der Natur enthalten. Wenn ein Stein oder ein Baum Gott ist, so ist eingestandener massen darum der Gott doch weder steinern noch hölzern; aber auch wenn die Sonne Gott ist, so sind die Eigenschaften des Gottes doch nicht identisch mit den elementaren Eigenschaften der Sonne. Obgleich natürlich das Wesen der Gottheit durch die Verbindung mit der Sonne modificirt, differenzirt, überhaupt ganz anders afficirt wird als durch die Verbindung mit dem absolut gleichgiltigen Steine, so verschmilzt es doch keineswegs vollständig mit der sinnlichen Natur des Trägers. Die Sprache unterscheidet die Sonnengöttin Schams deutlich von der Sonne alSchams, dadurch dass sie jener nie den Artikel gibt, dieser immer [2]). Die göttlichen Mächte, die in den Gestirnen empfunden werden, sind nicht selber Gestirne; sie sind vielmehr ulu lnugûmi, die der Gestirne walten (Baladh. 261,20). Es bleibt also auch hier

[1]) An das Feuer im Stein denken die Araber nicht; sie haben kein Feuer auf dem Altar, und brauchen es weder bei dem Opfer noch überhaupt im Kultus.

[2]) Im Hebräischen ist die Sonne selber Femininum, der Sonnengott aber Masculinum. Ps. 19.

das Gefühl des Unterschiedes. Und den Vorzug haben jedenfalls die Himmelskörper vor Sternen und vor Bäumen, dass sie überirdisch sind. Sie erheben die Gottheit über die Erde; das ist der erste Schritt, um sie über Zeit und Raum und Sinnlichkeit zu erheben.

Chthonische Gottheiten kommen bei den Arabern nicht vor. Unter den Himmelskörpern werden verehrt die Sonne, welche mehrfach die Göttin schlechthin genannt wird, die Venus, welche in gewissen Gegenden der Uzza heilig ist, angeblich auch der Merkur bei den Tamim. Dem Sternbild der Farqadân soll König Ghadîma von Hira Trankopfer dargebracht haben[1]). Die Verehrung des Mondes lässt sich wol erschliessen, wird aber, wenigstens für die uns näher bekannte Zeit, nicht ausdrücklich bezeugt. Die Meinung, dass die Planeten angebetet worden seien, hat keine hinreichenden Gründe. Die Woche ist älter als die Namen ihrer Tage, die von den Planeten hergenommenen Namen sind nachträglich nach einem höchst künstlichen Princip auf die Tage verteilt (Prolegomena 1886 p. 114. Ideler I 178 sqq. II 177 sqq.). Die Zahl Sieben ist schwerlich deshalb heilig, weil der Planeten sieben sind; denn diese Zahl kommt für die Planeten nur dadurch heraus, dass Sonne und Mond mit dazu gerechnet werden, und das ist ohne Zweifel nichts Natürliches und Altertümliches. Die Astronomie und Astrologie hat mit der Religion nichts zu tun. Die alten Araber kannten natürlich den Unterschied zwischen Einzelsternen und Sternbildern, der mit dem Unterschiede zwischen Planeten und Fixsternen zusammenfällt. Allein sie interessirten sich sicher mehr für die Sternbilder, die ihnen als Kalender, als Uhr, und als Kompass dienten, als für die nichtsnutzigen Irrsterne[2]); sehr bezeichnend in dieser Beziehung ist die Äusserung bei BHischam 131, 12 sqq.

Nach allgemeinem arabischen Glauben bewirken die Gestirne Hitze und Kälte, Gewitter und Blitz, vorzugsweise aber Regen[3]).

[1]) Vgl. p. 29. 36 sqq. 55 sq. 63. 111. Der arabische Name des Merkurs ist ʿUtârid; darf man denselben vielleicht zusammenbringen mit Oratal = Oratad = Otarad? Es bedarf eigentlich nur der Umstellung von t und r.

[2]) Das echt arabische nagm ist vorzugsweise Sternbild, für Einzelstern wird lieber das wahrscheinlich aramäische kaukab gebraucht. Z. B. der Morgenstern ist kein nagm, sondern ein kaukab. Doch wird kaukab auch gebraucht, wo sonst nagm steht, z. B. Hudh. 2,14. Agh. XI 126, 15.

[3]) BHischam 131,13. 613,2. 624,14. 940,20. Agh. IV 184,8 sqq. VIII 171,

Jedoch nur gewisse Gestirne tun das, die in bestimmter Reihenfolge abwechselnd während einer Zeit des Jahres des Morgens früh am östlichen Horizonte erscheinen, während gleichzeitig gegenüber, am westlichen Horizont, ein ihnen entsprechendes Gegengestirn untergeht [1]). Diese Sternbilder bestimmen durch ihren Wechsel den Wechsel der Jahreszeit und somit des Wetters: daher angama

22. IX 174,6. 12. XI 126,15. XII 113,29. 169,18. XV 136,23. XVI 119,8. XIX 3,28. 107,29. Hamasa 239,1. 383 v. 4. 468 v. 3. 560 v. 4. 603,13. 651 v. 2. Mrlq. 2,1. Nab. 5,11. Ant. 19,3. Hudh. 2,14. 6,4. 7,7. Vaqidi p. 248. Kamil p. 754.

[1]) أذا لاح نجم غار نجم يراقبه Agh. IV 176,21. „Nau' ist, wenn ein Gestirn von denen, welche die Mondhäuser bilden, am Morgen im Westen untergeht und gleichzeitig das Gegengestirn (raqîb) im Osten aufgeht, dreizehn Tage hindurch. So lange dauert es bei allen diesen (achtundzwanzig) Gestirnen das ganze Jahr hindurch, mit Ausnahme des zehnten, dessen Nau' vierzehn Tage dauert (13. 27 + 14 = 365). Die Araber schreiben Regen und Wind und Hitze und Kälte dem untergehenden Gestirne zu, oder nach al-Açma'i dem gleichzeitig aufgehenden Gegengestirne." So Gauhari; weitläufiger aber nicht deutlicher Lane in DMZ. 1849 p. 97 sqq. Das ist jedoch weiter nichts als einfach das alte System der Chaldäer (Diodor II 30), und man sieht an diesem Beispiel einmal recht deutlich die Schranke der sonst so unübertrefflichen arabischen Lexikographen, die hier einfach bei der Astronomie ihrer Zeit sich Rats erholt haben. Die Beduinen wissen, trotz Sur. 10,5. 25,62, nichts von Mondhäusern; und selbst bei gebildeten Arabern erregt es Verwunderung, wenn einer einmal theoretische Kenntnisse in der Astronomie hat (Agh. IV 130,20 sqq. X 60,25 sqq.). Die Namen der achtundzwanzig Anvâ' (Ideler, Untersuchungen über die Sternnamen p. 287 sqq.) kommen in alter Zeit nie vor; die alten echt arabischen Anvâ' sind andere und weit wenigere, sie umfassen ein jedes weit mehr als dreizehn Tage (BH. 624,14 schol.). In bezug auf den Sinn von Nau' hat alAçma'i Recht; es steht vom aufgehenden, nicht vom gleichzeitig untergehenden Gestirne (Agh. IV 184,8 لاح Gegensatz zu غار). Nau' bedeutet: sich zu erheben versuchen, gewöhnlich ohne Erfolg; das Gestirn, das morgens früh aufgeht, versucht sich am Horizont zu erheben, kommt aber nicht hoch, da es von der Sonne überrascht wird. Es wird auch zuweilen von einem Untergange der betreffenden Gestirne geredet, aber dann scheint die Wirkung verschieden zu sein: der Morgenaufgang des Sirius bringt Hitze, der Morgenuntergang (sechs Monate später?) bringt Kälte (Ham. 560 v. 4 schol. vgl. BH. 624,14). Ebenso bringen die Plejaden gewöhnlich Regen, aber ihr Morgenuntergang bringt Dürre (Ham. 651 v. 2). Es ist hier nicht der Ort zu eingehender Darlegung; das Material dazu ist in der vorhergehenden Anmerkung gegeben. — Agh. VI 105,1 sq. (lies ألى الغور Z. 2) ist ein astrologisches Wunder und gehört nicht hierher.

„es sternt“ d. h. das Wetter ändert sich (Hudh. 7,7). Sie dienen als eine Art Naturkalender, der um so dringenderes Bedürfnis war, je weniger der konventionelle Kalender taugte. In dem gleichen Sinne wie wir das Wetter vom Mondwechsel abhängen lassen, nur mit besserem Rechte, machen es die Araber abhängig vom Wechsel des Frühaufganges der Thurajja, der Gauzâ, des Simâk u. s. w. Sie wollen damit die Gestirne nicht zu den eigentlichen Urhebern der meteorologischen Erscheinungen machen, wenn auch die Ausdrücke zuweilen so klingen; es kommt ja gar nicht so sehr auf die Gestirne selbst an, als auf ihren Wechsel im Frühaufgang. Man darf also durchaus nicht schliessen, die Sterne seien als regengebende Gottheiten verehrt. Wenn ein Gott Regen gibt, so ist es schon im Heidentum Allâh (Agh. XIX 156,29). Dass Muhammed es als heidnischen Unglauben bezeichnete zu sagen: wir haben Regen bekommen in folge dieses oder jenes Gestirnwechsels (Vaq. p. 248. Kamil p. 754), das war bloss sein übertriebener Puritanismus; er verbot es ja auch, Guten Morgen! zu sagen[1]).

Im Alten Testamente wird die Gottheit nicht in dem blauen, sondern in dem bewegten Himmel angeschaut[2]); der Name Jahve, wenn er mit هَوَى und هَوَاء zusammenhängt, bedeutet sogar den Wettergott. Auch bei den Arabern gibt der Himmel so vorzugsweise Regen, dass oft genug der Regen einfach der Himmel heisst (Nab. 7,21. Zuh. 1,2. Agh. I 45,14, im Plural XIX 95,8). Ein veralteter Gewittergott ist Quzah; der Bogen Quzahs ist der Regenbogen. Aber in dem Jahrhundert vor dem Islam verspüren die Araber in dem Gewitter nicht mehr das Rauschen der Gottheit. Sie beschreiben oft und gut, wie die dunklen Wolken sich schwerfällig heranwälzen, dann losbrechen, die kahlen Berge glänzend waschen und die Steinböcke zu tal hinabtreiben, wie am anderen Morgen lustig die Vögel zwitschern, und tote Eidechsen und Mäuse

[1]) Aus dem Gesagten geht hervor, dass Georg Hoffmanns verführerische Deutung von Jud. 5,20 auf ein durch die Sterne bewirktes Gewitter, wodurch der Bach Kison anschwoll, an dem arabischen Glauben von der meteorologischen Bedeutung des Nau' gewisser Sternbilder keine Stütze findet.

[2]) Ich glaube, dass dies auch bei anderen Völkern so ist, wenigstens a potiori. Die Gestirne und das Licht, alle sich gleichbleibenden Erscheinungen, machen wegen ihrer Ruhe und ihrer Alltäglichkeit keinen solchen Eindruck wie die ausserordentlichen Erscheinungen des bewegten Himmels. Die Gesetzmässigkeit und Ewigkeit imponirt dem kindlichen Sinne nicht.

den Lauf der Rinnsale bedecken. Sie schwelgen in der Beobachtung des Gewitters, wofür sie ein eigenes Wort haben, sie verfolgen seinen Zug mit Aufmerksamkeit, ja mit Gier, sie suchen durch Vermutungen und Wünsche seine Richtung zu bestimmen, sie gönnen der Geliebten, dass es sich über ihrem Aufenthaltsorte entlade: denn es hängt nicht viel weniger als Tod und Leben für sie davon ab, ob ihre Weide davon beregnet wird oder nicht. Sie fassen die grossartige Erscheinung mit meteorologischer Genauigkeit und dichterischer Sehkraft auf, sie geniessen freudig den Segen vorweg, der daraus entspringen wird; religiöse Schauer aber regen sich ganz und gar nicht.

Aus der Empfindung, dass die Gottheit ein lebendiges Wesen sein müsse und doch kein menschliches Wesen sein könne, entspringt vermutlich die Neigung, sie sich in gewissen Tieren verkörpert vorzustellen. Bei den Arabern, wie bei den Semiten überhaupt, ist die Schlange ein göttliches Wesen. Andere sichere Spuren von Tierdienst finden sich nicht. W. R. Smith hat allerdings den sogenannten Totemismus bei den Arabern nachzuweisen gesucht, die besonders von den Indianern her bekannte Sitte, dass eine Sippe sich z. B. von einem Wolfe als ihrem göttlichen Ahn ableitet, sich darnach die Wölfe nennt und alle leibhaftigen Wölfe als ihre Blutsverwandten ansieht. Ich bin indessen mit Nöldeke überzeugt, dass dieser Nachweis ihm nicht gelungen ist. Die arabischen Stammnamen sind lauter Individualnamen, und erst von Individuen auf die Stämme übertragen. Es finden sich manche Tiernamen darunter — obwol sie nicht vorwiegen — aber als ganz zufällige Marken, ohne Durchführung eines konsequenten Systems, ohne dass eine innere Beziehung sämtlicher Mitglieder des Stammes zu dem Tiere hervorträte, dessen Namen er trägt. Wenn der Stamm Löwe heisst, so heissen die Geschlechter Fuchs, Adler, Schlange, die Familien Wolf, Falk, Eidechse, Heuschreck, und die Einzelnen Specht, Hase, Ameise. Freilich kommen auch Stämme und Geschlechter vor, welche pluralische Tiernamen führen, die Eidechsen, die Hunde, die Panther. Auf solche tierische Stammnamen im Plural beruft sich W. R. Smith vorzugsweise, indem er als das Ursprüngliche voraussetzt, dass jedes einzelne Individuum z. B. einer Gemeinschaft, welche den Namen „die Hunde“ führte, sich selber im Singular „Hund“ genannt habe. Indessen diese pluralischen Stamm- und Geschlechtsnamen sind spät und nicht

ursprünglich. Es ist nämlich eine recht beachtenswerte aber nie recht beachtete Erscheinung, dass alle semitischen Volks- und Gemeinschaftsnamen singularische Substantive sind[1]). Die Griechen und Römer haben gar keine wirklichen und ursprünglichen Volksnamen im Singular, sondern nur Ableitungen, Plurale von Gentilicien adjektivischer Natur. Ion Dorus Aeolus entsprechen den Ableitungen Moabi, Ammoni, Edomi; sie lassen sich als künstliche Heroes Eponymi gar nicht mit den durchaus urwüchsigen substantivischen Einheiten Moab Ammon Edom vergleichen. Im Semitischen ist das Adjektiv Moabi, welches substantivirt den einzelnen Volksangehörigen bezeichnet, nur Derivat von dem Substantiv Moab, dem Einheitsnamen für das ganze Volk; dagegen ist umgekehrt im Griechischen der Volksname Iones erst abgeleitet von dem Gentilicium Ion. Bloss Stadtnamen wie Lacedaemon und Roma würden Moab und Ammon entsprechen, wenn nämlich Lacedaemon so viel wäre wie Lacedaemonii und Roma so viel wie Romani. Von der durchgehenden Regel nun, dass alle semitischen Volksnamen substantivische Singulare sind, bilden allein die arabischen Havâzin, Anmâr, Kilâb u. s. w. eine Ausnahme. Diese Namen können um so weniger in hohes Altertum zurückreichen, als sie immer die spezifisch arabische Form des inneren Plurals haben. Mir scheint, dass sie allesamt in Wahrheit Plurale von Gentilicien sind, auf dem selben Wege entstanden, wie Chavârig von Châriǧij; also Havâzin von Hauzanij, nicht von Hauzan, Kilâb von Kalbij, Anmâr von Namirij. Die singularischen Analoga wären Volksnamen wie Amirij, Nadagij (WT. 1,16), Gu'fij (WT. 7,13); bei den Hebräern Muschi, Levi. Damit würden diese Namen dann doch alle wieder zurückgehen auf singularische Volkssubstantive und als deren Derivate erscheinen[2]). Jedenfalls steht der Beweis für die Hypothese

[1]) Daher die Möglichkeit der merkwürdigen Verwischung des Unterschieds zwischen Individuen und Gesamtheiten. Die Individuen sind nur Blätter am Baum des Stammes; der Baum ist die eigentliche Einheit.

[2]) W. R. Smith, Journal of Phil. IX p. 76 sqq.; Kinship p. 186 sqq. Nöldeke, Österr. Monatssch. für den Orient 1885 p. 301 sqq. DMZ. 1886 p. 148 sqq. Vgl. Kamil 622,15 sqq. In der Genealogie kommen nur innere Plurale als Volksnamen vor; sonst finden sich wol auch äussere Plurale im Femininum, z. B. die Nagadât d. i. die Anhänger des Charigiten Nagda, die Zulaifât (Hudh. 78,2 vgl. Nab. 23,2) d. i. die Leute von Zulaifa. Interessant ist, dass Kilâb für Kalbijjûn steht Ham. 581,8: die Ganâb (b. Hubal) von Kalb sind die Quraisch (d. i. der Adel) der Kalbiten = قريش كلاب.

vom Totemismus der Araber noch aus; die Tatsachen fügen sich nicht zu ihr und erklären sich nicht aus ihr.

Sprenger meint, es gehe aus dem Quran unwidersprechlich hervor, dass die Ginnanbetung den Kern des arabischen Polytheismus bildete (I 252 Anm.). Gerade so unwidersprechlich geht es aus den Kirchenschriftstellern hervor, dass die Griechen, Römer, Germanen u. s. w. die Dämonen und unsauberen Geister verehrten, oder aus dem Leviticus und der Chronik, dass auf den altisraelitischen Höhen den Satyrn und Feldteufeln geopfert wurde (Prolegomena 1886 p. 53). In Wahrheit haben die heidnischen Araber die Ginn kaum als ihres gleichen, jedenfalls nicht als übergeordnete Wesen betrachtet; und sie sind weit davon entfernt gewesen, ihnen irgend eine Art von Kultus zu widmen. Die Ginn sind mehr Gattung als Personen, sie haben keine rechte Individualität, vor allem keine Eigennamen; sie unterscheiden sich dadurch auf das deutlichste von den Göttern, bei denen der Name fast wichtiger ist als das Wesen. Erst durch Muhammed sind die alten Götter zu Dämonen herabgesetzt: er durfte sie an dem Wesen der Gottheit nicht participiren lassen, zweifelte aber nicht an ihrer Existenz, weil sie sich, mittels ihrer Priester und Seher, durch Zeichen und Orakel bezeugten. So sagen denn die Muslime, alLât d. h. die Göttin, alUzza d. h. die Höchste, Manât d. h. das Geschick seien Ginnen gewesen; auf jeden Gottesnamen, den sie bestimmen wollen, lassen sie als erklärenden Gattungsbegriff entweder das Wort Çanam (Idol), oder das Wort Schaitân (Satan) folgen, welches letztere sie der Kräftigkeit wegen dem indifferenten Ginn vorziehen. Es finden sich auch Eigennamen, wie Abd alGinn und Banu Schaitân, die dem frommen Bemühen der Muslime ihre Entstehung verdanken; es sind Korrekturen wie Isboseth, Jerubboseth im Alten Testament.

Ob es arabische Götter gibt, die ihren Ursprung im Totenkultus, im Ahnen- oder Heroendienste haben, lässt sich nicht entscheiden[1]). Die Möglichkeit kann nicht bestritten werden, angesichts des oben p. 3 Anm. 2 angeführten Zeugnisses des Uranius und angesichts der Tatsache, dass die Grabstätte des Amir b. alTufail einem Heiligtum zum Verwechseln ähnlich und mit allem Zubehör

[1]) Ich weiss nicht, ob man Gewicht darauf legen darf, dass جدّ sowol das Glück als den Ahn bedeutet. Der Schwur وجدك bedeutet übrigens nicht „bei deinem Ahn“ (Nöldeke, Beiträge p. 191 Anm. 3), sondern „bei dei-

eines solchen ausgestattet war. Die Araber haben natürlich keine Erinnerung an den Ursprung ihrer Götter; sie haben sicher keinen einzigen Kultus an einer öffentlichen Stätte als Ahnenkultus angesehen. Eine andere Frage ist es, ob nicht der Privatkultus der Laren und Penaten, der in Mekka in keinem Hause fehlte, aber auch über Mekka hinaus weit verbreitet gewesen zu sein scheint[1]), aus der Verehrung der seligen Vorfahren erwachsen war. Nach BHischam 303,11 sq. pflegten die Edelinge in der Dâr, d. h. im Quartier der Gesamtfamilie, einen Götzen (aus Holz) zu haben. Das wären dann keine Haus-, sondern mehr Geschlechtsgötter. In dem Falle indessen, der in der angeführten Stelle bei Ibn Hischâm in Rede steht, ist der Götze des Amr b. alGamuh die Manât, d. h. eine richtige, nicht bloss von diesem einen Geschlecht, sondern überall in Medina und in ganz Arabien verehrte Gottheit.

Die Götter sind männlichen oder weiblichen Geschlechts. Aber dieser Dualismus hat durchaus keine natürliche, sexuelle Bedeutung, kein Process des Zeugens und Gebärens entspringt daraus. Gott und Göttin stehen beziehungslos, ein jedes völlig selbständig, neben einander; sie bilden nie ein Paar, wie W. R. Smith richtig hervorgehoben hat, allerdings unter besonderer Berücksichtigung des Umstandes, dass die Götter viel älter sind als die Einrichtung der Ehe. Es ist muslimische Erfindung, dass Hubal nach dem Glauben der Mekkaner den Winter bei alUzza in Nachla, den Sommer bei alLât in Tâif zugebracht habe. Die Mekkaner, von Muhammed mit der Frage bedrängt, in welchem Verhältnis zu Allah sie ihre Göttinnen vorstellten — sie selber hatten sich diese Frage offenbar nie vorgelegt —, kamen damit heraus, sie seien

---

nem Glücke" (Hudh. 24,2). Eher könnte man sich auf die Heiligkeit des Fürstenblutes (p. 142) berufen; sie erklärt sich, wenn der Stammvater für Gott gilt. Denn die Fürstenfamilie entspricht der graden Wurzel des Stammbaumes und reicht herab „bis zu der Erde Tiefen" (Mrlq. 5,4).

[1]) Nach der Eroberung von Mekka liess Muhammed ausrufen: wer an Gott und seinen Boten glaubt, lasse keinen Götzen in seinem Hause, sondern zertrümmere und verbrenne ihn; ihn zu verkaufen ist verboten. 'Ikrima b. Abi Gahl beteiligte sich besonders eifrig an der Vernichtung dieser Götzen. Sie fehlten in keinem Hause; beim Eingange und Ausgange pflegte man sie zu streicheln um ihren Segen zu gewinnen. Abu Bagrât (von Tâif, wenn ich nicht irre) machte und verkaufte sie; es wurde mit ihnen ein lebhafter Handel an die Beduinen getrieben. Vaqidi p. 350.

Töchter Allahs: sie meinten, ihm verwandte aber untergeordnete Wesen; an eine Geburt aus Allah oder aus einem Weibe Allahs dachten sie dabei nicht. Nirgend ist die weibliche Gottheit die Ergänzung der männlichen; vielmehr wie der eine Stamm sich die Gottheit als männlich vorgestellt hat, so der andere von Anfang an als weiblich. Uns scheint es freilich fern zu liegen, sich die Gottheit weiblich zu denken, wenn nicht der sexuelle Charakter in Frage kommt. Bei den alten Arabern kann man es sich aber erklären, und zwar auf zweierlei Weise. Einmal werden die geheimnisvollen Kräfte, die in der Natur, in der Geschichte, auch in der menschlichen Seele wirken, von der Sprache immer als weiblich aufgefasst: die treibenden, die wirkenden, die treffenden, die hindernden, die bewachenden Mächte, die Töchter des Geschickes, die Töchter der Seele[1]). Andrerseits ist die Herrschaft, das Hauptattribut der Gottheit, durchaus keine männliche Prärogative bei den Arabern. Vielmehr hat W. R. Smith überzeugend nachgewiesen, dass die Begriffe Herrschaft und Mutterschaft nahe bei einander liegen; die Mutter hielt dermaleinst die Familie zusammen. Die Herrscherin der Sterne, die ihren Lauf leitet, heisst die Mutter der Sterne, wie wir gesehen haben. Das sind also zwei Erklärungen dafür, wie die Gottheit weiblich gedacht werden kann; sie lassen sich indessen eine auf die andere zurückführen. Es ist natürlich bei der Mutterschaft die Vorstellung des Geborenhabens und des Nährens nicht ausgeschlossen; nur überwiegt die Vorstellung der Herrschaft, und an einen Vater, an einen Process der Zeugung und Geburt, wird nicht gedacht[2]).

Fortentwicklung der Religion.

Über der gegebenen Welt baut der Mensch sich seine eigene, und das obere Stockwerk gewinnt für ihn grössere Wichtigkeit als das Fundament. Die Natur tritt zurück hinter der Kultur. Auch

---

[1]) Alqama 2,2. Hudh. 2,2. Hamasa 509 v. 2. 518 v. 3. Agh. XI 48,2. XIII 37,22. 40,20. 55,20. XIV 11,22. 99,20. 148,14. XV 140,18. XVI 164,31. 165,5. 14. XX 111,31. Sura 69,1. 101,1 (Agh. XIV 148,14). Vgl. die Mütter im zweiten Teil des Faust.

[2]) Übrigens gibt es sehr viel männliche und nur sehr wenig weibliche Gottheiten. Noch dazu ist Manât kaum alt, und al'Uzza vielleicht = alLât.

bei den Göttern verblasst das alte elementare Wesen, und ihr Begriff bekommt einen neuen Inhalt durch ihre vorwiegende Beziehung zu der menschlichen Welt.

Die Wüste lässt sich allerdings nicht kultiviren, sie hält die Araber bei primitiven Zuständen fest. Jedoch auch hier entsteht der unsichtbare Bau des Systems der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, und er erlangt das entschiedenste Übergewicht über den Boden, auf dem er sich erhebt, eben deshalb weil der Boden so kahl, weil die Natur so negativ ist. Das Interesse der Araber wird in bemerkenswert ausschliesslicher Weise durch diese moralische Welt gefesselt, die das einzige, und ein sehr buntes, Leben in die tote Einöde hineinbringt. Die Wüste zwingt zur Gesellschaft. Und die Gesellschaft kann sich hier nur, wie eine Armee, durch innere Mittel organisiren, da sie nicht mit dem Boden verwächst und somit der natürlichen, lokalen Grundlagen der Organisation enträt.

Die angeborene innere Natur der Götter tritt in den Hintergrund, ihre elementare Verschiedenheit geht unter in der allgemeinen Göttlichkeit, welcher Begriff einen menschlich-socialen Grundzug bekommt. Dafür wird nun der Kultus, nämlich die Beziehung zu ihren Anbetern, bestimmend für das Wesen der Götter, und stiftet neue Unterschiede. Die Bräuche des Kultus zwar sind überall ganz gleichförmig. Ebenso ist sein wesentlicher Zweck immer der gleiche, nämlich das Gebet, oder die Unterstützung des Gebetes. Sogar der Inhalt des Gebetes läuft immer auf eins hinaus. Man bittet die Götter um Hilfe, nämlich um Sieg und um Regen[1]). Aber jeder Gott hat seine Gemeinde, durch ihre Gemeinden werden die Götter neu bestimmt. Sie unterscheiden sich nach den Orten ihrer Verehrung, nach den Kreisen ihrer Anbeter, deren Sache sie zu der ihrigen machen. Sie nehmen vorwiegenden Anteil an der besonderen Gruppe von Menschen, welche ihnen den Kultus widmen und identificiren sich mit ihr. Das Opfer, wie wir gesehen haben, stiftet eine heilige Communio zwischen der Gottheit und den Opfernden, und zwischen den Opfern-

[1]) Sieg ist im Arabischen نصر, Regen غيث, beides bedeutet Hilfe. Vgl. Jaq. IV 652,21: wir erbitten mittels der Götzen Regen, und Sieg gegen den Feind. Rasmussen Add. 2,11: Gadhima spendete den Farqadàn, damit sie ihm Regen und Sieg verliehen. Als drittes Gut kommt Ham. 270,6.7 die grosse Zahl des Aufgebotes hinzu. Vgl. Skizzen I p. 44.

den unter einander; die ethnische Gemeinschaft ist eo ipso auch Sakralgemeinschaft.

Quot gentes tot di: die grosse Menge arabischer Gottesnamen, von denen wir sicher nur den kleinsten Teil kennen, bezeugt es. Ebenso legen die vielen theophoren Volksnamen Zeugnis ab von der Verbindung der Götter mit den Stämmen und Geschlechtern. In der Zeit jedoch, wo wir die Araber kennen lernen, ist diese Verbindung, wenngleich sie immer wieder neu durch den Kultus entsteht, doch im allgemeinen nicht sehr kräftig und lebensvoll. Volk und Gott decken sich durchaus nicht so innig wie einst bei Assur, bei Moab, oder bei Israel. Das israelitische Land ist im Alten Testamente das Land Jahves, der König von Israel der Gesalbte Jahves, die Kriege Israels die Kriege Jahves; der selbe Sprachgebrauch kommt auch bei den Assyrern und bei den Moabitern vor, aber bei den Arabern ist er unerhört[1]). Die einzige feste Gemeinschaft ist bei ihnen die Blutsgemeinschaft; diese hat jedoch den religiösen Charakter völlig verloren wenn anders sie denselben je besessen hat; die Heiligkeit des Blutes stellt vielmehr die Religion in den Schatten. Über die Blutsgemeinschaft hinaus, die nur innerhalb beschränkter Grenzen wirksam verbindet, ist es zu keiner beherrschenden Einheit gekommen, und auch die Religion hat die lockeren Aggregate nicht konsolidirt. Sie ist nicht der feste Punkt geworden, der die Einheit des Stammes in der Mischung und dem Wechsel der Elemente zur Geltung und zur Herrschaft gebracht hat. Es kommt oft genug vor, dass sich die Geschlechter nach anderen Göttern nennen als der Stamm, und die Individuen nach anderen als das Geschlecht, so dass schliesslich die theophoren Namen nur noch leere Namen sind und gar keine wirkliche Beziehung ihrer Träger zu den betreffenden Gottheiten beweisen[2]).

Ich habe früher einmal auf die merkwürdige Erscheinung aufmerksam gemacht, dass manche Priesterfamilien nicht zu dem

---

[1]) Der Schwur der Vâil „bei den Opfersteinen Vâils“ (Ham. 421) beweist nicht, dass der Volksname Vâil zugleich auch Gottesname ist; Vâil (= ʿÂidh) kann kein Gottesname sein, erfordert vielmehr einen solchen als genitivische Ergänzung.

[2]) Beispiele von Religionswählerei kommen vor, dass man sich, aus eigenem Antriebe, zum Dienst einer Gottheit verpflichtet, und wenn es nichts nützt, sich wieder davon lossagt. Vgl. p. 26: „wie einer der sich von alLât lossagt, nachdem er ihr gedient hat“.

Stamme gehören, in dessen Gebiet dermalen die Kultusstätte, an der sie amtiren, belegen ist, sondern zu einem anderen, der vermutlich oder nachweislich in vergangenen Zeiten dort gewohnt hat. Während die Lade Jahves mit den Israeliten wandert, haben die arabischen Götter feste Sitze, und werden in der Regel dort belassen, wenn der Stamm fortzieht oder ausgetrieben wird. Rückt ein anderer an seine Stelle, so übernimmt er nicht bloss das Land, sondern auch den Gott und das Heiligtum des Vorgängers. Aber dieser gibt darum seinen alten Kultus nicht auf, sondern wandert auch aus der Ferne zu den gottesdienstlichen Feiern, die ja nur selten, einmal im Jahre, vorkommen. Gewisse Heiligtümer gewinnen eine allgemeine Anziehungskraft, der Kultus bekommt, durch das Durcheinandergehen der Stämme, einen internationalen Charakter.

Ganz anders wie die israelitische Religion hat sich die arabische nach der internationalen Richtung zu entwickelt. Sie hat auf diese Weise einen grossen und segensreichen Einfluss ausgeübt. In dem tumultuarischen Wirrwar, der die Wüste füllt, bilden die Feste, zu Anfang jedes Semesters, den einzigen erfreulichen Ruhepunkt. Ein nicht kurz bemessener Gottesfriede unterbricht dann die ewige Fehde. Die verschiedensten Stämme, die sonst einander nicht über den Weg trauen, wallfahren unbesorgt, durch Freundes oder Feindes Land, gemeinschaftlich zu der selben heiligen Stätte. Der Handel wagt sich heraus, und es entsteht ein lebhafter, allgemeiner Verkehr. Man atmet auf und fühlt sich eine Zeit lang frei von den Schranken, die sonst jeden Stamm einschliessen und von den anderen trennen; man lernt sich kennen: alle hervorragenden Männer, auch wenn sie durch weiteste Entfernungen getrennt wohnen, wissen von einander und haben sich in der Regel auch gesehen. Die Feststätten werden zu Messen und Märkten; in Ukâtz gibt sich ganz Arabien ein jährliches Rendezvous. Dem Austausch der Waren folgt der geistige Austausch; er erstreckt sich auch auf die Poesie und die Tradition. Eine Gemeinschaft geistiger Interessen entsteht, die ganz Arabien umfasst; eine allerdings illiterate Literatur, eine über den Dialekten stehende Sprache, eine gewisse allgemeine Bildung und Anschauungsweise. Über der Zersplitterung der Stämme erheben sich die inneren Grundlagen der Nationalität, bestehend in dem Gesamtbesitz der geistigen Güter, welche dem Leben eines Volkes höhere Art und Würde verleihen.

Allerdings hat diese Entwicklung die Fühlung mit der Religion völlig verloren. Man dachte nicht daran, dass die heiligen Monate dem Kultus dienen sollten; man hielt sie für bestimmt, um darin Geschäfte zu besorgen, Reisen zu machen und Handel zu treiben. Die Messe zu Ukatz hatte das Aussehen der profansten Institution von der Welt. Trotzdem hat hier überall der friedliche, ausgleichende, centralisirende Einfluss der Religion zu grunde gelegen. Lange vor dem Islam ist die Religion die Basis gewesen, auf der ein geistig gleichartiges und geeinigtes Arabien erwachsen ist.

Allâh und die Götzen. Auflösung des polytheistischen Kultus.

In dem Masse wie die verschiedenen Götter zu blossen Namen herabsinken, wird der gemeinsame Begriff lebendig; aus dem Verfall des Polytheismus geht Allah hervor. Bei den Hebräern hat der Volksgott die Fülle der Göttlichkeit aufgesogen ohne sein Wesen als Volksgott und seinen dadurch bedingten historisch-realistischen Inhalt aufzugeben; Allah, kein Eigenname, hat einen viel abstrakteren Charakter.

Schon auf den Inschriften finden wir ihn häufig[1]). Im sechsten und siebenten Jahrhundert unserer Ära ist er den Göttern völlig über den Kopf gewachsen. Das geht auf das deutlichste aus dem Quran hervor. Wenn es Ernst wird, in höchster Gefahr und Not, wenden sich die Heiden immer an Allah und nicht an die Götzen — sagt Muhammed. Er kann von Zugestandenem aus argumentiren, wenn er den Götzendienst als einen Widerspruch gegen das Wesen Allahs erweist. Auch für die Heiden ist Allah der eigentliche Inhaber der Göttlichkeit, Muhammed braucht nur dagegen zu polemisiren, dass sie die Götzen überhaupt an dem göttlichen Wesen teil nehmen lassen.

In der alten Poesie findet sich sehr selten einmal ein Götze erwähnt, fast nur, wenn es sich um eine Kultusstätte handelt, oder bei Schwüren. Man hat sich darüber gewundert und angenommen, die heidnischen Namen seien islamischer Korrektur zum

---

[1]) Das Alter des Namens geht aus der Form hervor: alLâh für alIlâh, wie alLât für alIlâhat und alNâs für alUnâs.

Opfer gefallen. Aber wenn auch in dem ursprünglichen Text der Lieder einige Götzen mehr vorgekommen sind, so wird dadurch doch die Hauptsache, das unverhältnismässige Vorwiegen Allahs, nicht geändert. In den religiösen Redensarten der gewöhnlichen Sprache wäre es Pedanterie, den Namen eines Götzen anzuwenden, wo nicht ein besonderer Anlass vorliegt. Nie sagt man anders als لله, حاشى لله, لك الله, بحمد الله, جعلنى الله فداءك, لعن الله, لحا الله, جزى الله. Auch bei Schwüren überwiegt Allah weitaus. Die nicht selten vorkommende heidnische Formel „bei dem, bei dem ich schwöre“ erweckt den Verdacht, als wolle es der Schwörende vermeiden, seinen Gott mit Namen zu nennen.

Die Sprache ist es wol überhaupt gewesen, die Allah geschaffen hat, ich meine natürlich nicht bloss das Wort, sondern den Gott selber. Wie ein König in seinem Lande der König heisst und nicht Wilhelm, wie Vater und Mutter, Herr und Frau in ihrem Hause nicht Hans und Grete heissen, sondern der Vater und die Mutter, der Herr und die Frau, so wird der arabische Stammgott von den Seinen nicht bei seinem Eigennamen genannt, sondern bei seinem Titel. In der Anrede sagt man stets Rabbi, Rabbunâ, mein Herr, unser Herr, sonst daneben auch Ilâhi, mein Gott; und dem entsprechend dein Herr, deines Vaters Herr, dein Gott, beziehungsweise „der Herr der Banu lBarschâ“, „der Gott der Quraisch“. Für unser Herr kann man aber auch sagen der Herr: „der Herr wohnt im Sommer bei alLât und im Winter bei alUzza“. Die Lât hiess bei den Thaqîf nie anders als die Herrin, der Titel hatte den Eigennamen völlig verdrängt[1]). Ganz in dem selben Sinne nun wird Allâh ursprünglich gesagt und verstanden sein, nicht für den einen allgemeinen Gott, nicht im Gegensatz gegen den besonders benannten Stammgott, sondern als appellatives Attribut desselben. Allah war also zunächst innerhalb jedes einzelnen Stammes der gewöhnlich statt des Eigennamens gebrauchte Titel des Stammgottes; alle sagten sie Allah und jeder verstand einen anderen Gott. Unmerklich aber bildete der Ausdruck „der Gott“, der im sprachlichen Verkehr fast die Alleinherrschaft bekam, den Übergang zu dem Gedanken eines identi-

[1]) In sehr alter Zeit ist vielleicht alLât gerade so an stelle von Schams oder Athtar getreten, wie sie später selber der Rabba in Tâif weichen musste.

schen, allen Stämmen gemeinsamen, einen und allgemeinen Gottes. Allah steckte nun nicht mehr, als genereller Begriff, in jedem göttlichen Eigennamen; er unterschied sich durch seine Allgemeinheit von den Einzelgöttern und kam über sie zu stehen; er wurde ein Wesen sui generis [1]). Die Sprache hatte wie so oft dem Denken vorgearbeitet, durch Darbietung eines allgemeinen Begriffes, der nur der Beseelung bedurfte [2]).

Bemerkenswert ist, dass die Araber nie „die Götter" sagen im Sinne des griechischen οἱ θεοὶ oder des lateinischen di. Sie haben nicht die sämtlichen Einzelgötter in einen Plural zusammengepackt, sondern das Genuswort im Singular, die Idee, zur Hypostase erhoben. Das würde für den monotheistischen Instinkt der Semiten sprechen, wenn nicht auf der anderen Seite das hebräische Elohim und der Pluralis majestaticus dagegen spräche.

Wie sind nun die Departements an Allah und die Götzen verteilt? Natürlich ist an keine Antithese, auch an keine scharfe und und reinliche, sondern nur an eine ungefähre Scheidung zu denken. Den Götzen verbleibt der Kultus, an dessen Stätten ihre Namen haften. Nur sie treten in solidarische Beziehung zu einer bestimmten Gruppe, nur sie lassen sich in eine Interessengemeinschaft mit ihren Anbetern hineinziehen; und das ist doch eben der Zweck des Kultus, der immer partikularistisch, also polytheistisch ist, solange er natürlich ist. Allah ist zu allgemein, zu neutral, zu unparteiisch. Ihm kommt, für seine Person, auf den Kultus nicht viel an, er hat keinen Nutzen davon; geschweige dass seine Existenz davon abhinge, sowie die der Götzen, welche mit den Kultusstätten verwachsen und mit ihrer Vernichtung selber vernichtet werden [3]).

Der Kultus ist zu Anfang die Religion; in der Zeit wo der Islam entstand war er es aber längst nicht mehr. Er begann in

---

[1]) Vgl. p. 71 Anm. 1.

[2]) Aus dieser Entwicklung erklärt es sich, warum Allah zur Zeit Muhammeds die Götter so ziemlich obsolet gemacht hat, aber nicht die Göttinnen. Vgl. p. 11. 21.

[3]) Der Quran redet von einem auf gegenseitigen Nutzen gegründeten, speziellen Freundschaftsverhältnis (Sur. 29,24) der Götzen zu ihren Dienern, und nennt sie Patrone und Geschäftsgenossen derselben; am jüngsten Tage werde freilich die Solidarität nicht die Probe bestehen. Die Götzen heissen zwar auch شركاء Allahs, aber nicht minder شركاء (= شفعاء) ihrer Anbeter.

Verfall und Misachtung zu geraten. „Wärest du der Beleidigte und dein Alter der Begrabene, so würdest du nicht trügerischer Weise verbieten, die Feinde zu töten", musste sich Dhu lChalaça sagen lassen, als er, um seine Meinung wegen eines Rachezuges befragt, durch sein Orakel davon abriet. Der alte Abu Uhaiha von Mekka weinte auf seinem Todbette, weil er fürchtete, dass die Uzza vernachlässigt werden würde, wenn er nicht mehr da sei; er konnte erst ruhig sterben, nachdem ihn Abu Lahab über diesen Punkt getröstet hatte. Ähnliche Anekdoten gibt es eine Menge. Seine Hauptanziehungskraft hat der Kultus an den Wallfahrtsstätten durch die Märkte und Messen, die damit verbunden sind; die Furcht, dass sie sonst ihren Handel und ihre Kundschaft verlieren, ist auch ein Hauptgrund, weshalb die Mekkaner an ihrem Götzendienst festhalten. Im übrigen hängen die Männer nicht so sehr daran als die Weiber und Kinder, die ja überhaupt abergläubischer sind und auch auf Zauber und Wahrsagung weit mehr geben. Aus Rücksicht auf ihre Weiber und Kinder und auf den törichten Haufen baten die thaqifitischen Unterhändler den Propheten, er möge ihnen für die ausbedungene Zerstörung der Lât noch eine Übergangsfrist gewähren. Gelegentlich hat man den Eindruck, dass der Götze einfach zum Lokalnamen der Kultusstätte geworden ist und von der anonymen Gottheit, welcher die Anbetung eigentlich gilt, unterschieden wird. So in dem Schwur „bei dem, welchem die Menschen um alUqaiçir herum Preis und Festjubel darbringen" (p. 58), und vielleicht auch in dem Schwur „bei dem Herrn der Uzza" (p. 31 Anm. 1).

Wie wenig den Arabern ihr Kultus an das Herz gewachsen war, sieht man namentlich bei dem Untergange des Heidentums in folge der Massenbekehrung zum Islam. Nirgend hat dieser Untergang etwas Tragisches, vielfach eher etwas Skurriles. Der Übertritt zum Islam ist weit mehr Sache der Politik, als der Religion. Die Fürsten kommen im Jahre 9 nach Medina, unterhandeln mit Muhammed und schliessen ab im Namen der Ihrigen. Die Stämme folgen ohne weiteres und in corpore; es geht alles ganz glatt, selbst da wo man Schwierigkeiten befürchtet, wie in Tâif[1]). Der Abfall, nach Muhammeds Tode, hat lediglich politische Motive; es ist kein Rückfall in das Heidentum, zu ihren alten

[1]) Vgl. BHischam p. 253. 944. 303 sq. 335.

Göttern wollen die Abtrünnigen keineswegs zurückkehren. Das Heidentum ist Superstition, im eigentlichen Sinne des lateinischen Wortes. Wenn es noch Kraft hat, so liegt dieselbe in der Pietät, d. h. in dem Gemeinschaftsgefühl, welches die Mitglieder des Geschlechtes nicht bloss mit einander, sondern auch mit den Vätern verbindet. Man scheut sich den landesüblichen Brauch aufzugeben, den schon die Väter heilig gehalten haben, man ärgert sich über Lästerungen gegen den alten und allgemeinen Glauben. Einzelne bekehren sich nicht gerne, auch wenn sie vom Islam überzeugt sind; das Geschlecht muss mitgehen. Der Anhang Muhammeds besteht grossenteils aus geschlechts- und heimatlosen Leuten, ja sogar aus geächteten und stammflüchtigen Individuen. Auf der anderen Seite zeigt es sich auch, dass wenn ein Einzelner für sich zu der neuen Religion übergetreten ist, das heidnisch gebliebene Geschlecht dennoch, wenn er angefochten wird, für ihn Partei nimmt und die Rücksicht auf die Blutsgemeinschaft höher stellt, heiliger nimmt als die Rücksicht auf die Verschiedenheit der Religion.

Mit dem Verfall des Kultus bildet sich das, was wir im Gegensatz zu Kultus eigentlich unter Religion verstehen, und zwar in Anknüpfung an Allah. Es gibt kein Heiligtum, welches nach Allah benannt und ihm gewidmet wäre. Ursprünglich hat er also gewiss keinen Teil am Kultus, obwol einzelne Spuren beweisen, dass er auch in dies Gebiet einzudringen begann. Wie wir gesehen haben, kommt es vor, dass Festfeiernde um alUqaiçir herumtanzen aber Allah meinen. Ähnlich gilt Allah, doch wol schon vor Muhammed, als Herr der Ka'ba, während es wenn nicht sicher so doch sehr wahrscheinlich ist, dass das Heiligtum eigentlich dem Hubal zugehörte, dessen Bild darin aufgerichtet stand[1]). Jedenfalls sind dies aber Ausnahmen, die den Satz nicht umstossen, dass die Bedeutung Allahs mit dem Verfall des Kultus steigt, also nicht in dem Kultus liegt.

„Wenn man sie fragt, wer die Welt geschaffen hat, so sagen sie: Allah." Die Mekkaner würden zwar ohne Muhammed gewiss nicht auf diese Frage verfallen sein; nachdem dieselbe aber ein-

[1]) Lehrreich ist der innere Widerspruch im Hadith, dass Abdalmuttalib dem Allah das Opfer bei der Ka'ba bringen will, aber den Hubal befragt, welches Opfer er haben will.

mal gestellt ist, kann die Antwort nicht anders ausfallen. Allahs Haus ist im Himmel, er hat den Himmel gestützt, den Vollmond und Neumond gemacht, von ihm kommt der Regen (Ham. 148,20. 268 v. 2. Nab. 8,18. Agh. XIX 156,29). Vor allem bestimmt er den Lauf der Zeit und die Schicksale der Menschenwelt. „Dem Allah verfällt" sagt man für „dem Geschicke verfällt"; „was hat dir Allah getan" für „was hast du erleben müssen"; „die Wahrsager wissen nicht was Allah tun wird" für „wie es kommen wird" [1]). Manijja und Qadâ, Zubescheidung und Verhängnis, sind Abkürzungen von Manijjat Allah, Qadâ Allah; Allah ist der Mani, der Zuteiler, der dem Manne Treffen und Fehlen, Süss und Bitter, Reichtum und Armut zuteilt (Hudh. 153,12. Nab. 15,12. Ham. 342 v. 1. Agh. XIII 138,13). Häufig und für arabische Verhältnisse bezeichnend ist die Redensart: Allah lässt Raub begegnen, beschert Raub. „Als Urva auf der Lauer stand, bescherte ihm Allah einen Mann, der alleine mit seinem Weibe und seiner Kamelherde des Weges kam; er schlug ihn tot und nahm sich die Kamele und das Weib." So erhört Allah die vierte Bitte für die Raubtiere; was dem einen sein Tod, ist dem anderen sein Brot [2]).

Dagegen heisst es nun aber auch wieder: sie rauben und hausen so rücksichtslos, sie denken sich Allah nicht anders als eingeschlafen (Ham. 69,4). Der Gedanke an Allah hält also von Raub und Mord zurück. „Wäre nicht die Furcht Allahs und die Treue, so hätte deines Vaters letzte Stunde geschlagen", sagt Amr b. Schas in seinen Versen auf die schöne Amiritin (Agh. X 66,10). Er hatte bei ihrem Vater um sie angehalten, als sie bei ihm zu Gaste waren; der aber wollte sie ihm nicht geben, so lange er noch bei ihm unter fremdem Dache wäre, weil es dann heissen könnte, er habe sie ihm gezwungen gegeben. Das ärgerte Amr, und er gelobte sich, er wolle sich die Frau nun mit Gewalt nehmen. In dieser Absicht eilte er den abgereisten Gästen nach; als er aber dicht hinter ihnen war, kamen ihm Gewissensbedenken, und als gar die Tochter aus ihrer Kamelsänfte nach ihm heraus schaute,

---

[1]) Hudh. 2,17. Agh. XIV 99,21. XV 75,30. Für اللّٰه findet sich als Variante الدهر und umgekehrt Hudh. 2,17. Agh. XIII 138,13. XVII 58,2.

[2]) Agh. XII 151,26. Ham. 229,23 sq. 517 v. 6. 731 v. 2. In dem letzten Beispiel ist von Gott bescherter Besitz geraubter Besitz im Gegensatz zu ererbtem: so verstehen die Araber das Dei gratia.

schlich er beschämt von dannen. In diesem Beispiele lähmt jedoch die Scheu vor Allah nicht die Hand, die zu Raub und Mord überhaupt ausholt, sondern die Hand, die zur Beraubung und Ermordung eines gewesenen Gastes ausholt, dessen Anspruch auf Unverletzlichkeit allerdings mit dem dritten Tage der Abreise zu erlöschen pflegt. Allah ist der Zeus Xenios, der Schützer von Gâr und Daif, von Klient und Gast. Innerhalb des Geschlechtes und im minderen Masse innerhalb des Stammes schützt die Rahim, die verwandtschaftliche Pietät, die Heiligkeit des Blutes. Wenn es aber über das Geschlecht hinaus Rechte und Pflichten gibt, so ist Allah derjenige, welcher sie auflegt und verbürgt. Er ist der Hüter des Givâr, wodurch der natürliche Gemeinschaftskreis eine Erweiterung und Ergänzung erfährt, die vor allem dem Klienten und dem Gaste zu gute kommt.

Da es keinen Zwang gibt, schafft die Religion die Anfänge des Rechts. Sie sanktionirt die ausdrücklichen und die stillschweigenden Verträge, auf denen das internationale Recht beruht, d. i. bei den Arabern alles Recht: denn innerhalb des Geschlechts kann eigentlich von Recht nicht die Rede sein so wenig wie bei uns innerhalb des Hauses, und ausserhalb des Geschlechts beginnt sofort die Fremde, das Ausland[1]). Stillschweigende Verpflichtungen und Vertragsverhältnisse entstehen z. B. dadurch, dass jemand das Seil meines Zeltes berührt, oder mein Kind in den Arm nimmt, oder von meinem Brote isst: da kann niemand anders als Allah der Bürge sein. Feierliche Verträge werden bei der Kultusstätte geschlossen und beschworen: da ist der ursprüngliche Garant der Götze. Indessen der Kultusakt ist zur blossen Formalität geworden, auch in diesem Fall liegt der Gedanke an Allah als Bürgen viel näher. „Ich erinnerte ihn, sagt Chidâsch (Jaq. II 462,12), an Allah zwischen mir und ihm und an unseren Vertrag und an al-Marva, ferner an Tabâla“; der Vertrag ist an den zuletzt genannten Heiligtümern geschlossen, aber der Hüter desselben ist dennoch Allah. Als internationaler Gott, der über den Parteien steht, eignet er sich eben besser zu so etwas als die Götzen, die immerhin partikularistisch und parteiisch sind. Daher die den Kontrakturkunden vorgesetzte heidnische Formel: bismika Allâhumma

[1]) Auch das Gericht ist immer ein durch Übereinkunft der Parteien gewähltes Schiedsgericht.

(BHischam 747,12), und die weniger feierlichen Redensarten: Allâhu baini vabainaka, laka 'llâhu u. s. w. Allah ist der Wächter der Treue und der Rächer des Verrats (Agh. X 66,10. XII 125,14. 126,15. Nab. 3,3. 15,15. 17,32), und zwar, wie gesagt, mit besonderer Rücksicht auf den Gast und den Schützling, den arabischen Verhältnissen gemäss[1]). Ehe der Leiter der aus allen Stämmen gemischten Wallfahrerschar von 'Arafa das Zeichen zum Beginne der Procession gab, betete er — so wird Agh. III 4,22 sqq. erzählt —: „o Allah, lass Eintracht sein zwischen unseren Weibern, und reihe Hirten an Hirten, und leg das Vermögen in die Hand freigebiger Leute!" und schloss daran die Mahnung: „erfüllet eure Verträge, ehrt euren Schutzverwandten, speist euren Gast!" Die Mahnung enthält die von den Menschen zu leistende Bedingung, die Allah stellt, wenn er das Gebet erhören soll.

Das Recht unterscheidet sich auf dieser Stufe kaum von Moral, nur dass die Moral es nicht bloss mit den Verträgen und dem Givâr zu tun hat. Aber auch über der allgemeinen Moral wacht das Auge Allahs. Der Gedanke an ihn steht im Wege, wenn man etwas Böses tun will. Er treibt nicht an zum Guten, aber er hält zurück vom Bösen: er ist der وازع, der Zurückhalter[2]). Wegen seines ungerechten Spottes gegen die Banu 'Ulaim fürchtete Zuhair in jeder dunklen Nacht, dass ihn die Strafe Allahs treffe (Agh. IX 156,11). Die Sünde heisst أثم من الله, Verschuldung bei Allah (Mrlq. 51,10. Agh. XVIII 213,12). Für den Bösewicht ist schon im Heidentum عدوّ الله, Feind Allahs, ein gebräuchliches Schimpfwort. Sogar der Ausdruck عباد الله, Knechte Allahs, für die Menschen insgemein, scheint schon vor dem Islam vorzukommen (Agh. XV 76,12).

Der warnende Ausruf قَعِيدَكَ (Kamil 52,9. 12. Urva 2,12) wird von den Erklärern so gedeutet, dass er an Allah als den stets gegenwärtigen Beisitzer der Menschen erinnern solle; es kommt

---

[1]) Etwas anderes ist es, wenn Allah, oder ein anderer Gott, selber als Gar oder Maula (d. h. Patron) gedacht wird, wie im Asylrecht (Jaq. III 913,1).

[2]) Agh. XX 146,29. 147,6. Freilich ist die praktische Wirksamkeit Allahs minimal, wie ich schon hier erinnere und demnächst ausführlicher entwickeln werde. Gewöhnlich denkt nicht der Übeltäter an Allah, sondern derjenige, dem er etwas zu leide tut, mahnt ihn an Allah und zwar vergebens.

einmal vor قعيدك الله. Näher hätte es gelegen, an die beiden قعيد zu denken, die nach Sur. 50,6 jedem Menschen stets zur Seite sind und auf ihn Acht geben. Unzweifelhaft hängt diese Vorstellung Muhammeds mit unserem Ausdrucke zusammen, aber höchst wahrscheinlich ist sie erst aus demselben entstanden und zu demselben gemacht. Analog dem عذيرك schäme dich bedeutet قعيدك weiter nichts als hüte dich, nimm dich in Acht; es kann der Akkusativ folgen wie cave Deum, es kann ein Satz folgen wie cave ne facias. Wörtlich heisst قعيد insidens = insidians; also قعيدك: nimm dich in Acht vor dem, der dich beobachtet, auf dich lauert. Aber der wörtliche Sinn ist verblasst wie bei عذيرك. Jedenfalls ist darin nicht Allah, als die innere Stimme des Gewissens, zu suchen.

Gehalt und Ziele des Lebens.

Es ist unrichtig, sich die alten Araber unfromm vorzustellen, und ganz verkehrt, einen grossen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Beduinen und Städtern zu machen[1]). Aber allerdings ging die Frömmigkeit im allgemeinen nicht sehr tief, sie wirkte nicht energisch auf das Denken und Tun des Einzelnen ein und hatte gar keine puritanische oder pietistische Ader. Der Kultus hatte einen heiteren Charakter. „Mit dem Götzendienst ist es aus, Scherz und Spiel ist nicht mehr erlaubt, denn die Religion ist jetzt Ernst geworden", heisst es in dem p. 14 sq. angeführten Abschiedsliede an Vadd. Dem Ernst des Islam gegenüber erschien das ganze

[1]) Bei Hudaibija ordneten die Quraisch den Führer ihrer beduinischen Bundesgenossen, alHulais, zu Muhammed ab, um ihn vom Besuch der Ka'ba abzuhalten. Als M. den zu Gesicht bekam, sagte er, der gehöre Leuten an, die an frommen Skrupeln litten; auf seinen Befehl wurden ihm also die behangenen Opferkamele entgegengetrieben, die vor Hunger schon ihre Wolle abgefressen hatten und fortwährend stöhnten, und unter Labbaikarufen mussten sich ihm die Pilger nahen, die schon einen halben Monat gewartet hatten und elend und struppig aussahen. Da kehrte alHulais wieder um und sagte zu den Mekkanern, so frommen Absichten mit Gewalt entgegen zu treten, sei Frevel, und dazu seien die Bundesgenossen nicht verpflichtet. Die Mekkaner erwiderten ihm, er habe sich anführen lassen. BHischam p. 743. 745,7. Vaq. p. 252 sq. Da sind also gerade die Beduinen die religiosi.

Heidentum als Spass. Fâtima bint Husain b. Ali war ernst, weil sie den Namen ihrer muslimischen Grossmutter, der Tochter Muhammeds, führte; dagegen ihre Schwester Sukaina war lustig und ausgelassen, weil sie nach ihrer heidnischen Grossmutter genannt war (Agh. XIV 164, 30 sq.).

Die Vorstellung, die man sich von den beherrschenden Trieben der arabischen Geister machen kann, ist wegen der Natur der Quellen notwendigerweise einseitig. Die Erzählungen kümmern sich eigentlich nur um die Helden, und auch die Poesie ist ein aristokratisches Geschäft: Held und Dichter fallen zusammen. Von dem was die Menge bewegte, erfahren wir nichts; es hat leicht alles einen heroischen oder besser ritterlichen Beigeschmack. Indessen ist diese Einseitigkeit überall unvermeidlich, die Menge ist stumm und gebunden [1]), und wir können uns immer nur nach denen richten, die in Wort und Tat vorangehen.

Wein, Jagd, Spiel und Liebe, vom Islam grösstenteils verpönt, treten überall in den alten Liedern als die eigentlichen Güter des Lebens hervor. Einbegreifen muss man aber unter Spiel auch die Wette und namentlich die Freude an der Rede, am treffenden Ausdruck, an der Sentenz, an Spott und Witz, an Metrum und Reim, an den Erzählungen über die Erlebnisse des Stammes und seiner Helden — eine Freude, die für den Geist der arabischen Gesellschaft so bezeichnend und für die Entstehung der Literatur so wichtig ist. Die beiden grössten Dichter, Mar'alqais und Tarafa, kennen nichts Höheres als die Befriedigung ihrer Lust, und sprechen das mit grosser Dreistigkeit aus, als müsste es so sein (Mrlq. 36, 1 sqq. Taraf. 4, 56 sqq.). Indessen darf man darnach nicht die Araber im allgemeinen beurteilen. Sie treiben es toll in der Jugend, werden dann aber ehrbare Leute im gesetzten Alter. Ihr oberster Grundsatz ist nicht der, zu tun und zu lassen was sie gelüstet. Anstand und Höflichkeit gegen das Weib, Zurückhaltung von verführerischen Künsten namentlich gegen die Klientin und gegen die Nachbarsfrau, gilt auch bei ihnen für Pflicht. „Ich folge der lüsternen Seele nicht zu ihrer Begier", rühmt Antara von sich

[1]) Man wird annehmen dürfen, dass die Menge vom Aberglauben beherrscht wurde, wie bei uns. Die öffentliche Religion des Kultus hat geringen praktischen Einfluss, der Aberglaube ist die praktische Privatreligion des Lebens.

(2,20). Der letzte Inhalt der Moral ist in der ganzen Welt, dass man sich aufopfern soll für die anderen. Bei den Arabern ist das Laster Feigheit und Geiz, die Tugend Darangabe von Gut und Blut für die Seinen. Ein schlechter Mann, der erst nach den Gründen fragt, nach den merita causae, wenn er von den Vettern zu hilfe gerufen wird. Er muss ihnen beistehen, ob sie nun Recht oder Unrecht haben; er muss die Sache führen, von der er abgeraten, die Lasten tragen, die andere ihm auflegen. „Ich bin ein Mann von (dem Geschlecht) Ghuzajja, wenn Ghuzajja verrückt ist, bin ich mit verrückt, und wenn Ghuzajja das Richtige tut, tue ich auch das Richtige." Obenan steht unter allen Pflichten die Pflicht der Blutrache. Die Heiligkeit des Blutes geht über alles andere Heilige, drängt z. B. die Religion vollkommen in den Hintergrund. Das Geschlecht ist das realisirte Ideal, die Götter verblassen daneben [1]).

Wie sich von selbst versteht, sind die Araber in der Moral Naturalisten. Sie machen die Tüchtigkeit des Menschen ebenso abhängig von der Raçe und von dem Blute, wie die des Pferdes und des Kameles. Von erworbenem Charakter (tachalluq), im Gegensatz zu dem angeborenen Naturell, wollen sie nichts wissen. Vgl. Hamasa 341 v. 4. 739 v. 4. 747 v. 3.

Das Motiv für den Einzelnen „die Seele zu zwingen zu dem wovor sie zurückscheut", ist die Ehre (عرض), die Rücksicht auf seinen Adel und auf sein Ansehen in der öffentlichen Meinung. Was bei uns das Gewissen ist, ist bei den Arabern die Scham [2]). „Der Baum lebt nur so lange die Rinde lebt, und der Mann nur so lange er sich schämt" (Ham. 466 v. 4. 516 v. 6. 7. 598 v. 1). Sie schämen sich aber nicht in abstracto, sondern vor Vater und

---

[1]) Es soll damit nicht ausgeschlossen werden, dass es manche Beispiele einer weit über die Grenzen des Stammes hinausgehenden Humanität gibt. Mireris in illa feritate et immanitate gentis Arabicae, in illo stupore et inopia delicatiorum et erectiorum spirituum fuisse mite misericors generosum pectus, quod absque librorum lectione et cultura ingenii excelse cogitare et agere valuerit — sagt Reiske Ann. Mosl. I adn. 68. Was er in den letzten Worten andeutet, gilt weit allgemeiner. Die Entwicklung einer hohen geistigen Kultur über dem Nichts, ohne alle materielle Kultur als Grundlage, ist für mich eine der anziehendsten Erscheinungen in der Weltgeschichte.

[2]) اقن حياءك wird immer in diesem moralischen Sinne gebraucht = nimm dich zusammen!

Mutter, vor den Verwandten, vor dem Gerede der Leute. „Schäm dich vor Allah, wie ein ehrbarer Mann sich vor den Seinen schämt", sagte Muhammed zu einem neu bekehrten Dausiten, um ihm am Bekannten das Unbekannte klar zu machen und den Kreis der Moral vom Dorfe auf die Welt zu erweitern.

Es kommt faktisch sehr selten vor, dass der heidnische Araber durch Rücksicht auf Allah in seinem Tun und Lassen sich bestimmen lässt. Noch viel weniger erwartet er Beistand und Förderung von Allah. Homo tantum et audacia — mit diesen zwei Worten soll Plinius den Beduinen zeichnen. Selbst ist der Mann, sein Arm hilft ihm und sein Bruder, kein Gott steht ihm bei, keinem Heiligen empfiehlt er seine Seele. Allah ist ihm das Verhängnis und weiter nichts; gewöhnlich wird auch nur von dem Verhängnis an sich, nicht von dem Verhängnis Allahs geredet. Die Überzeugung, aber, dass alles verhängt und vorbestimmt sei, spornt den arabischen Dichter und Helden nur dazu an, seinerseits ohne Rücksicht auf Gefahr zu tun, was er sich vorgenommen. „Fürchte dich nicht auf die Gefahr zuzugehen, denn die Gefahr, die man vermeiden will, tritt gerade ein"; der Hund beisst den, der sich vor ihm fürchtet. Der Fatalismus, wenn man es so nennen will, veranlasst den Araber nicht, die Hände in den Schoss zu legen, sondern er ist umgekehrt die Quelle rücksichtsloser Energie; es hilft nichts sich vor dem Tode zu ducken, also vorwärts![1]). Jeder ordentliche Mann hat seine همّة, ein bestimmtes praktisches Ziel, das ihm immer vor Augen steht, an das er alle seine Kraft wendet. Es ist ihm ein schrecklicher Gedanke zu sterben bevor er es erreicht hat, und er stirbt ruhig, nachdem er soweit ist (Ham. 87 v. 4). Seine beste Eigenschaft ist das صبر, die nie verzweifelnde, stets ihrer Zeit harrende, schweigende Ausdauer; die schlimmste das جزع, die kurzatmige Mutlosigkeit, die sofort vom Trotz zum Verzagen überspringt. Im Glück des Wechsels gewärtig sein und im

[1]) Der gewisse Tod ist auch ein Motiv, freigebig zu sein und sich nicht zu sorgen. „Ich weiss, es wird ein Abend kommen, wornach keine Furcht mehr mich befällt und kein Mangel; da werde ich das Haus der Wahrheit besuchen auf langen Besuch: also warum sorge ich um das was zerfällt und in Trümmer geht! andere mögen ihre Tränken schlämmen, ich will meine Kamele den Gästen bereit halten." Welch hohe Gelassenheit, mit der dieser Mann dem Hause der Wahrheit entgegen geht!

Unglück nie glauben, dass es ewig dauere, ist eine oft eingeschärfte Regel. Es wird sogar empfohlen, die Seele zu belügen, d. h. sich Illusionen zu machen, denn die Hoffnungslosigkeit lähme die Hand (Hamasae V. L. I 126 n. 3). Freilich findet sich im Gegensatz dazu wol auch einmal die Meinung ausgesprochen, das Verzichten, das einen nicht länger hinhalte, sei besser als das vorspiegelnde Verlangen: tot me lusistis, ludite nunc alios!

Das Ziel, welches verfolgt wird, ist gewöhnlich die Rache, auch wol der Erwerb von Vermögen d. i. Kamelen; das Mittel ist die Fehde und der Raubzug. Dadurch wird das Leben der Besten ausgefüllt; es ist ein Leben voll Unruhe und Gefahr, voll unerhörter Entbehrungen und Anstrengungen. In dem Jahrhunderte vor Muhammed scheint der Tumult besonders arg gewesen zu sein. Nicht bloss zwischen Stamm und Stamm, sondern auch innerhalb des Stammes tobt die Fehde zwischen den Geschlechtern. Zuweilen gelingt es wol dem Gemeinsinn eines arabischen Curtius, die blutige Kluft, die den Stamm zerreisst, durch eigene grossartige Aufopferung zu schliessen; aber bald entsteht aus neuen Anlässen neue Zerrissenheit. Das Blut selber, der Kitt der Gemeinschaft, ist ein beständiges Element der Zersetzung, weil es die kleineren Kreise viel fester und inniger verbindet als die grossen. So war es wenigstens in dem dem Islam vorausgehenden Jahrhundert. Diese Zeit macht den Eindruck eines aussergewöhnlich aufgeregten Treibens, als ob das Alte stürze und Neues sich zum Durchbruch dränge, als ob die Personen zu grossartig seien für die Zustände.

Bei einzelnen edleren Geistern bricht zuweilen das Gefühl der Unbefriedigung durch. Die Frage steigt auf, wozu all die Unruhe führe, ob das Ziel der Arbeit wert sei. Das hohe Alter sucht, angesichts des nahen Endes, einen Sinn in dem verbrachten Leben und findet keinen (Ham. 342 v. 3 sqq.). Der Verlust der Lieben, der Untergang der Familienherrlichkeit presst dem hoffnungslosen Herzen jeremianische Verzweiflungsrufe aus: hätte mich doch meine Mutter nie geboren; es wurde ihr Glück gewünscht als ich zur Welt kam, was sollten die Glückwünsche! (Ham. 479 v. 1. Agh. X 15,12). „Dieser Tod“, der den Menschen immer am Seile hat, wenn er auch das Seil beliebig lockert oder anzieht (Tar. 4,67), ist ein quälendes Rätsel; der erschütternde Wechsel von Untergang und Neubildung in der Geschichte wird zum Gegenstand eines erregten, kopfschüttelnden Nachdenkens (Zuhair 20). Am ergreifendsten

vielleicht spricht Mar'alqais seine Verzweiflung aus über die vergebliche Jagd, in der sein Leben aufgegangen. „Wir fahren dahin zu ungewissem Ende, und wir vergessen es über Essen und Trinken. Spatzen sind wir und Fliegen und Würmer, aber waghalsiger als die heisshungrigen Wölfe. Bis zu den Gründen der Erde erstrecken sich meine Wurzeln[1]), doch dieser Tod raubt mir meine Jugend, und meine Seele raubt er mir und meinen Leib, und bettet mich gar bald in den Staub. Ich habe mein Tier getrieben durch jede Wüste, die weit sich dehnte und von Spiegelungen flimmerte, und bin im gefrässigen Heere geritten, nachzustreben den Ehren gieriger Gefahren, und unter jedem Himmel habe ich mich getummelt, bis ich statt der Beute zufrieden war mit der Heimkehr. Aber darf ich nach König Hariths Tode, und des edlen Hugrs, des gastfreien Wirtes — darf ich auf Milde hoffen von der wechselnden Zeit, die nicht die harten Berge vergisst! Ich weiss wol, ich werde über kurzem zappeln auf der Spitze einer Kralle und eines Zahnes, so wie es meinem Vater Hugr gegangen ist und meinem Grossvater, nicht zu vergessen den, der zu Kulâb gefallen[2])."

Ein Mann, der ein nicht weniger bewegtes Leben hinter sich hatte, Qais b. Zuhair, der Anführer der 'Abs in dem langen Bruderkriege gegen die Dhubjân, soll am Ende Mönch geworden sein. Ist es nicht wahr, so ist es gut erfunden. Das Insichgehen, die unbefriedigte Rückschau auf das verbrachte Leben, der Überdruss über das nichtige Toben am Seil des Todes, das Bedürfnis nach einem Zweck und Ziel des Kurses weisen über das Heidentum hinaus. Längst hatten die monotheistischen Religionen auf der Halbinsel Fuss gefasst; sie begannen jetzt ihren Einfluss innerhalb des Arabismus selber, zersetzend und neuschaffend, zu äussern.

Juden und Christen in Arabien.

Im Südwesten der arabischen Halbinsel und im gegenüber liegenden Ostafrika hat das Judentum längere Zeit mit dem Christentum um die Herrschaft gekämpft. Zeitweilig hat es im

[1]) d. i. ich bin von urältestem Adel, aus der Pfahlwurzel des Stammbaums.

[2]) Ganz anders der ungeberdige Amir b. alTufail. Als der fern von der Heimat an der Pest sterben musste, tat er einen Satz in die Luft und sprach: komm heraus, Tod! d. i. stell dich mir zum offnen Kampfe!

Jaman den Sieg davon getragen; in Habesch hat es wenigstens starke Spuren an dem dort durchgedrungenen Christentume hinterlassen. In dem eigentlichen Arabien hatten die Juden die Oasen des Nordwestens, Taimâ, Chaibar, Jathrib, Fadak, in Besitz genommen, vielleicht schon ehe sie sich im Jaman niederliessen. Sie lebten da nicht zerstreut unter fremder Bevölkerung [1]), sondern in ihren eigenen geschlossenen Gemeinden, deren Angehörige wol nicht alle jüdischen Blutes, aber doch alle vollkommen judaisirt waren. Sie wurden von den Arabern verachtet, obgleich sie ihnen in Handels- und Geldgeschäften, auch als Juweliere und Goldschmiede, unentbehrlich waren. Sie haben vielleicht die Dattelkultur in diesen Gegenden verbreitet, aber keinen tiefgehenden geistigen Einfluss ausgeübt. Religiöse Propaganda zu machen scheinen sie gar nicht bestrebt gewesen zu sein; wer sich ihnen anschloss, schloss sich ihren Gemeinwesen an. Von einer Verbreitung des Judentums unter den Stämmen der Araber ist nicht die Rede [2]).

Dagegen sind die ältesten arabischen Staatenbildungen, in Syrien, Mesopotamien und Babylonien, auf dem Boden der aramäischen Kultur entstanden, mit welcher seit dem dritten und vierten Jahrhundert das Christentum verschmolz. Durch die Pforten dieser Grenzreiche hat sich die aramäische Kultur weiter in das Innere der Halbinsel verbreitet, und mit der aramäischen Kultur zugleich der Einfluss des Christentums. In der Arabia Provincia und Palaestina Tertia war das Christentum die Staatsreligion der herrschenden Grossmacht und bekam dadurch ein sehr wirksames politisches Relief. Es fand leicht unter den dortigen arabischen Untertanen und Bundesgenossen Eingang; in dem Jahrhundert vor dem Islam hatten alle Qudâ'astämme es angenommen [3]). In dem

---

[1]) wenigstens bis zur Zeit der Eroberung von Jathrib durch die Aus und Chazrag.

[2]) ebenso wenig von einer Verbreitung der persischen Religion, obgleich dieselbe auch nicht unbekannt war. Vgl. Ham. 820 v. 3. Mrlq. 20,45.

[3]) Vgl. Nab. 1,24 sqq. und den S. 134 Anm. 2 angeführten Vers, der zugleich zeigt, dass die Qudâ'a trotzdem ihre alte heidnische Privatreligion der Zauberei und des Aberglaubens festhielten. Die Gudhâm hatten nach Vaq. p. 235 n. 6 den Schlachtruf قورى d. i. nach Nöldeke κύριε: die Lesart schwankt allerdings, und gewöhnlich wird κύριε durch كبرى wiedergegeben. Von einem Kreuz an der Strasse, mitten in der Wüste, redet Nabigha 2,10 (Agh. XIII 47,7).

zum persischen Reich gehörigen Iràq wurde allerdings das Christentum politisch nicht begünstigt, aber auch hier übte es als die Religion der ansässigen aramäischen Bevölkerung grosse Anziehungskraft auf die Araber aus und gewann zuletzt auch die herrschende Dynastie der Lachmiden von Hira. Zur Zeit Muhammeds war es nicht bloss bei den Rabî'astämmen weit verbreitet, sondern auch bei den Tamim [1]). In der Mitte zwischen den Qudâa und den Rabî'a-Tamîm hatten die Tajji, vielleicht von Mesopotamien her, alte Beziehungen zum Christentum [2]). Wäre nicht der Islam dazwischen gekommen, so wäre binnen kurzem das ganze nördliche Arabien, vom Roten bis zum Persischen Meerbusen, christlich gewesen.

Im Higâz und in Centralarabien war es allerdings nicht so weit. Die dort wohnhaften Mudarstämme bewahrten das alte heidnische Wesen treuer und waren dem aramäischen Einflusse weniger zugänglich als die Stämme an der Grenze; dadurch erklärt sich vielleicht zum teil ihre Entfremdung von den Rabî'a und Tajji und besonders von den Qudâ'a. Aber auch bei ihnen sickerte das Christentum ein, durch Sklaven, durch den Verkehr, durch den

[1]) Die Taghlib blieben auch in der islamischen Zeit Christen, d. h. wie der Chalif Umar sagte, sie tranken Wein und assen Schweinefleisch: doch finden sich Beispiele strenger Kirchenzucht. Unter den Bakr scheint das Christentum besonders bei den 'Igl Raum gewonnen zu haben (Agh. XIII 46, 31. 47,3. 7), vielleicht auch bei den Hanifa in Jamâma. Aber überhaupt gelten die Bakr wegen ihrer christlichen Antecedentien für nicht ganz zuverlässige Muslime (XIII 47,25 sq.). Die Tamim rühmen sich vor Muhammed der Kirchen, die in ihrem Gebiet errichtet seien (BHischâm 935,17). Bekanntlich haben die arabischen Christen (Nestorianer) von Hira einen besonderen Namen; sie heissen 'Ibâd, singul. 'Ibâdij. Vgl. Agh. II 18 sqq. 120,22 sqq.

[2]) Vgl. Agh. XI 24,15 sqq. 28,15 sqq. XVI 49,29. 104,3. Jaqut III 913,5. IV 353,23. Die Sekte, welcher die tâitischen Christen angehören, führt den unerklärlichen Namen der Rakusier (BHischam 949,14 vgl. 947,15). Nach Gauhari sollen die Rakusier zwischen Christen und Elkesaiten in der Mitte gestanden haben. Das Hantzalakloster in Mesopotamien heisst so von Hantzala b. Abi 'Afra, welcher den Banu Hajja angehörte, dem Königsgeschlecht der Tajji, mit dem vielleicht auch die von Hevja (= Hajja) abgeleitete arabische Dynastie von Edessa zusammenhängt. Hantzala ging in sich während der heidnischen Zeit, dachte an den jüngsten Tag, wurde Christ und baute das Kloster (Agh. IX 103,22 sqq.). — Im Jaman waren die Harith b. Ka'b von Nagrân Christen, von denen schon vor dem Islam ein Teil in Hira ansässig war (Agh. II 18,31. 120,24. 125,29). Vgl. Agh. XV 76,27.

Handel. „Woher hatte alA'scha seine christlichen Ideen? Von den hirensischen Weinhändlern, bei denen er Wein kaufte; die brachten sie ihm bei“ (Agh. VIII 79,24 sq.). Diese Weinhändler durchzogen auch das innere Arabien. Eine oberflächliche Kenntnis der christlichen Einrichtungen, Riten, und Lehren, auch wol mancher Legenden und biblischen Geschichten war z. B. in Mekka ohne Zweifel verbreitet; die dortigen Kaufleute schöpften sie einerseits in Habesch und im Jaman, andererseits in Syrien und im Irâq auf ihren Handelsreisen. Nicht wenige christliche Termini, aramäischer und auch aethiopischer Herkunft [1]), hatten sich in der arabischen Sprache eingebürgert; für Mönch und Klause gab es sogar Originalwörter. Auch einige populäre biblische Eigennamen, wie Daud, Sulaiman, Isa, scheinen schon dem Propheten in festen Formen vorgelegen zu haben, deren Gepräge nicht auf Entlehnung von den Juden führt. König David kommt als Panzerschmid nicht erst im Quran, sondern schon in der heidnischen Poesie vor.

Man darf natürlich bei dem Christentum, welches in Arabien eindrang, nicht an das officielle und orthodoxe der Byzantiner denken. Arabia ferax haereseon. Man hat sich obskure Sekten vorzustellen, die, von dem Hauptstrome der Kirchengeschichte unergriffen, die Entwicklung unter klassischem Einfluss nicht mitgemacht hatten, sondern auf primitiven Stufen stehen geblieben und dem Judentum noch näher verwandt waren. Schon der Name Naçâra weist darauf hin. Unter anderen scheinen die Çabier in Arabien von nicht geringer Bedeutung gewesen zu sein; bei ihnen kann man zweifeln, ob sie überhaupt noch in den Bereich des Christentums gehören. Sehr grossen Eindruck haben die Einsiedler auf die Araber gemacht, wie man aus dem Leben des Euthymius, des Hilarion, des Simeon Stylites erkennen kann. Die Lauren derselben scheinen vom südlichen und östlichen Palästina und von der Sinaihalbinsel bis tief in die Wüste hinein gereicht zu haben. Es ist in einem alten Verse (p. 134) von Mönchen in Vadi lQura die Rede, doch scheint der Hudhailit Çachr (Hudh. 3,3 sq.) nur im fernen Syrien welche zu kennen. Der menschenscheue Râhib in einsamer Klause, mit seiner Lampe, die nachts den Karavanen

[1]) Vgl. S. Fraenkel, die aramäischen Fremdwörter im Arabischen p. 266 sqq. Äthiopisch sind z. B. havârij, mâida, mihrâb, mi'râg, minbar, munâfiq, schaitân, ragîm.

leuchtet, ist in der arabischen Poesie eine populäre Figur; man schmeichelt der Geliebten, indem man die Überzeugung ausspricht, es würde ihr gelingen, auch einen solchen bärbeissigen struppigen Asceten coulant und kirre zu machen [1]). Zuweilen scheinen fahrende Heilige Gastrollen bei den arabischen Christen gegeben zu haben (Hudh. 18,11). Bei Mar'alqais (31,12) kommt einmal ein von Jerusalem zurückgekehrter Pilger vor, dem die Knaben in zudringlicher Verehrung fast die Kleider vom Leibe reissen.

Die Christen haben das Arabische wol zuerst als Schriftsprache gebraucht. Namentlich die Ibâdier von Hira (Murâmir) scheinen sich in dieser Beziehung Verdienste erworben zu haben. Sie haben auch eine eigene Poesie entwickelt, als deren Hauptvertreter 'Adij b. Zaid und Abu Duâd genannt werden. Aber die Râvis haben dieselbe nicht überliefert, weil sie abwich von der klassischen Weise (Agh. XV 97,15 sq.). So ist sie uns nicht, oder nur in spärlichen unsicheren Resten erhalten, obgleich sie gewiss am frühesten von aller arabischen Poesie aufgeschrieben ist [2]). Abu

[1]) Mrlq. 48,37. 71. 52,50. 65,2. Nab. 7,26. 27,21. Agh. XIX 92,21. BHischam 385,2. 4. Hudh. 3,3 sq. Dazu noch Verse im Tag alArus I 295.

[2]) Übrigens ist überhaupt die arabische Poesie schwerlich so spät aufgezeichnet worden, wie die gestrengen Kritiker annehmen. Der Chalif 'Umar gab Befehl die Lieder des Hassan b. Thabit aufzuschreiben, und die Ançâr erneuerten die Handschrift, wenn die alte schlecht wurde (Agh. IV 5,7 sqq.). Der omajjidische Dichter 'Adij b. alRigâ' wurde gebeten, ein Lied aufzuschreiben (VII 166,12 sqq.). Sehr früh finden sich poetische Kunststücke erwähnt, die nur in der Schrift, nicht beim mündlichen Vortrage möglich sind (IV 106,21). Garîr diktirte einem Ravi seine Verse, der sie hernach ausfeilte (VII 50,22. 59,29. IV 53,18—54,22). Schriftliche Liedersammlungen von Garir und Farazdaq existirten schon zu Lebzeiten dieser Dichter (XIX 11,26 sqq.). Die Liederschätze der Stämme waren schon zur Zeit Valids II. gesammelt und auf Schrift gebracht (V 174,18. XX 179,31). Die Humanisten der ersten Abbasidenzeit brauchten die alte Poesie nicht erst frisch ex vivo ore zu sammeln, sondern sie hatten auch Aufzeichnungen in alter Schrift, welche sie nicht mehr ordentlich kannten und manchmal sehr verkehrt lasen, gleichwol aber die verkehrten Lesungen mit grosser Sicherheit erklärten (IV 91,31—92,9). — Was Hira betrifft, so setzt die bekannte Geschichte von Mutalammis und Tarafa doch wol den Gebrauch arabischer Schrift in früher Zeit daselbst voraus. 'Amr b. Kulthum soll seine Droh- und Spottverse gegen alNu'mân von Hira haben aufschreiben lassen und schriftlich dem Könige zugesandt haben (IX 184,6). Ob das wahr ist, ist sehr fraglich; es war aber gewiss in Hira damals möglich, wenn nicht viel später sogar ein Hudhailit (3,6) einen Boten beauf-

Duàd hatte seine Stärke in der Beschreibung der Pferde, ʿAdijs Genre war das Trinklied: er scheint dadurch auf Valid II., den Vater der muslimischen Weinpoesie und Vorgänger des Abu Nuvàs, einen bedeutsamen Einfluss ausgeübt zu haben, durch Vermittlung von dessen Zechgenossen, dem Ibàditen alQâsim b. al-Tufail (Agh. VI 132,19 sqq. II 39,17—42,30). Indessen hatte ʿAdij b. Zaid, der Kanzler von Hira, genügende Veranlassung, auch sehr ernste Töne in seiner Poesie anzuschlagen. Der Baum, unter dem er in fröhlicher Gesellschaft lagerte, erzählte ihm von vergangenen Geschlechtern, die einst unter diesem selben Schatten sich gütlich getan hatten; die Gräber, an denen er im lärmenden Gefolge des Königs vorübersprengte, redeten von ihren stillen Toten. Die Sage meldet, er habe durch die Deutung der Sprache des Baumes und der Gräber den letzten König von Hira bewogen, das Christentum anzunehmen, der Herrschaft zu entsagen und als Büsser durch das Land zu schweifen [1]). Die Sache hängt allerdings in Wirklichkeit etwas anders zusammen. Aber das Allgemeine wird wol richtig sein, einmal, dass das Christentum an Grab und Tod und Katastrophen angeknüpft hat, sodann, dass diese Motive bei den Arabern, namentlich auch bei den arabischen Dichtern Eindruck gemacht und Widerhall gefunden haben. Der Tâit Hantzala dachte an den jüngsten Tag — und wurde Christ. Das Gedicht Zuhair 20 erinnert ganz an die dem ʿAdij b. Zaid zugeschriebenen poetischen Meditationen über den Sturz und Untergang von Thronen und Reichen.

Einer der klassischen Dichter der Gâhilijja, alAʿscha, soll Christ gewesen sein. Der Geistesart nach sind Umajja b. Abi lÇalt und der hernach zum Islam übergetretene Labid mindestens ebenso christlich. Auch dem Nabigha, der sich selber 17,21 ذو أمّة, homo religiosus, nennt, ist seine Bekanntschaft mit dem Christentum wol anzumerken; weniger dem Zuhair, der sich nach Agh. XV 149,31 viel mit den zukünftigen Dingen zu schaffen machte. Man muss aber weiter gehen und sagen, dass das Christentum überhaupt an

---

tragen kann: „bring an die Kabîr von mir eine eilige Botschaft, mit welcher frische Blätter glänzen“ d. h. auf weissen glänzenden Blättern. Man braucht darum auch nicht an der Möglichkeit der Agh. XX 24,29 bezeugten, übrigens höchst unglaubwürdigen Tatsache zu zweifeln.

[1]) Die Periodeuten treffen in dieser Gegend mit den christlichen Asceten zusammen.

der durch die Poesie repräsentirten geistigen Bildung der Araber seinen stillen Anteil hat, dass durch den Kanal der Poesie mit der Kultur überhaupt auch christlicher Gedanken- und Empfindungsstoff bei den Arabern eingeflossen ist [1]). Derselbe macht sich z. B. bemerkbar in den sententiösen, moralisirenden Partien, die am Schluss der Lieder so beliebt sind. Sogar so spezifische Vorstellungen, wie die vom himmlischen Buche, sind den Dichtern nicht ungeläufig und werden von ihnen verwandt. Die Idee Allahs, wie wir sie oben zu charakterisiren versucht haben, ist gewiss nicht rein auf heidnischem Boden gewachsen. Besonders aber weist das unbefriedigte Insichgehen, das Meditiren über den Tod, das Wertlegen auf das Leben der Person statt auf die Fortdauer des Geschlechts, wie wir es wenigstens bei einzelnen hervorragenden Männern gefunden haben, auf Präparirung durch christliche Einflüsse. Den Schmerzensruf, den Mar'alqais über seinen betrübten Zustand ausstösst, „Erbarmen, barmherziger Gott!" hat er wol auch nicht im heidnischen Kultus gelernt.

In der Zeit der skandinavischen Götterdämmerung, als alles drüber und drunter ging, das Alte in Auflösung begriffen, das Neue noch nicht durchgebrochen war, liess sich ein sterbender Mann, der den heidnischen Glauben verloren und den christlichen nicht gefunden hatte, hinaus in das Freie tragen, um seine Seele dem Gotte zu befehlen, der die Sonne geschaffen habe. Die muslimische Tradition über die Vorgeschichte des Islams nennt eine kleine Anzahl von „Suchern" in Mekka und Tâif, welche, vom Heidentum unbefriedigt, auf der Suche nach einer neuen Religion waren, das Gesetz und das Evangelium studirten, indessen sich weder dem Judentum noch dem Christentum völlig ergaben, wenngleich sie für das letztere grössere Sympathien hatten. Diese Sucher sind keine vereinzelte, auf Mekka und Tâif oder Medina beschränkte Erscheinung, sondern das Symptom einer Stimmung, die in der Zeit vor Muhammed über ganz Arabien verbreitet war und manche der edelsten Geister beherrschte. Der Boden war bereit für den Islam.

---

[1]) Auf Verfeinerung der moralischen Bildung in der Zeit vor Muhammed weist die beginnende Opposition gegen die Sitte, die Mädchen lebendig zu begraben. Darin erblicke ich indessen keine christliche Spur; es fällt mir nicht ein, der arabischen Selbständigkeit zu nahe zu treten. Ganz unchristlich und sehr arabisch ist die Enthaltung von Wein, die schon vor dem Islam einzelne ernste Männer sich auferlegt hatten.

Der Islam.

In den Islam endet das arabische Altertum. Allah siegt über die Vielheit der Götter, die Gemeinschaft des Glaubens über die Verschiedenheit des Blutes, die Einheit des theokratischen Staates über die Anarchie der Geschlechter.

Es herrscht die Ansicht, dass der Islam vorzugsweise an das Judentum angeknüpft und dort seine eigentlichen Wurzeln gehabt habe. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. In Medina, der Mutterstadt des Islams, waren seit alters viele Juden ansässig. Sie standen mit den dortigen Arabern in mannigfacher Gemeinschaft und beeinflussten sie auch in religiöser Hinsicht. Sie haben gewiss dazu beigetragen, dieselben für den Islam vorzubereiten. Muhammed war einigermassen darüber überrascht, dass sie keine Lust hatten, einfach der muslimischen Gemeinde beizutreten und ihn als Propheten anzuerkennen; er glaubte, sie müssten mit ihm ein Herz und eine Seele sein. Freilich sagt das nicht viel; denn auch der Unterschied zwischen seiner Religion und dem Christentum ist ihm erst allmählich klar geworden. Unleugbar ist der jüdische Einfluss in dem muslimischen Ideal der Theokratie, in dem Gedanken, dass allein der Prophet als Stellvertreter Gottes zur Herrschaft berechtigt und alle andere Gewalt angemasst sei [1]). Derselbe mag sich auch in allerhand Einzelheiten der kirchlich-politischen Gesetzgebung Muhammeds geltend machen, obgleich W. R. Smith gegen J. D. Michaelis überzeugend nachgewiesen hat, dass bei dem Familien- und Erbrecht die altarabische ʿÂda (Gewohnheit) der Mediner zu grunde liegt.

Indessen das beweist alles gar nichts. In Medina organisirte und konsolidirte sich der Islam; für uns handelt es sich hier aber nicht um den Ausbau, sondern um die Anfänge, um die Anregungen. Bloss die mekkanische Periode in der Wirksamkeit des Propheten kommt also in Betracht.

In die mekkanische Periode nun fallen die Predigten über die Propheten, die im Quran einen so breiten Raum einnehmen; und

---

[1]) Es ist der Gegensatz von نبوّة und ملك. Der erste Chalif ist خليفة النبيّ, der zweite خليفة خليفة النبيّ u. s. w. Den Umajjiden wird beständig vorgeworfen, ihre Herrschaft sei ملك.

der legendarische Stoff, der dazu benutzt ist, stimmt überein mit der jüdischen Haggada. Es ist wahrscheinlich, dass Muhammed denselben durch jüdische Vermittlung zugeführt bekommen hat, wenngleich man dessen eingedenk bleiben muss, dass der selbe Segenstoff auch bei den orientalischen Christen im Umlauf war, und dass die Haggada ihre Quelle grossenteils in apokryphen Schriften hatte, die wenn sie auch jüdischen Ursprungs waren doch seit dem zweiten Jahrhundert immer ausschliesslicher in christlichen Besitz übergingen. Aber es kommt, bei der Entscheidung unserer Hauptfrage, überhaupt sehr wenig darauf an, woher Muhammed seine Legenden hatte. Als gänzlich illiterater Araber hatte er einen heiligen Respekt vor aller Überlieferung der Schriftvölker, er war hinter allen Fetzen her, mit denen er seine Lücken stopfen, seine Blösse bekleiden konnte. Er besass einen gewaltigen Stoffhunger und war durchaus nicht wählerisch in der Befriedigung desselben. Der Zufall scheint ihm einen jüdischen oder jüdisch gebildeten Mentor in die Hand gespielt zu haben, aber ebenso gierig wie die Haggadoth verschlang er die christlichen Erzählungen aus dem Evangelium Infantiae, die Geschichten von den sieben Schläfern und von Alexander dem Grossen und andere Stücke aus dem eisernen Bestande der mittelalterlichen Weltliteratur. Verwerten konnte er alles, in alles legte er aber seinen Sinn und fand so überall den selben Sinn. Auf die an sich immer etwas problematische Herkunft solches Stoffes[1]) ist also wenig zu geben; derselbe ist erst nachträglich herzugebracht, mit sehr weitherziger Unparteilichkeit gegen die Quellen. Jüdische Gesinnung verrät es nicht, dass Jesus im Quran hoch über alle Propheten des Alten Testamentes gestellt wird. Ebenso wenig, dass für die Griechen gegen die Perser Partei genommen wird: die Juden taten bekanntlich das Umgekehrte.

Zuverlässiger als gelehrte Schlüsse und Kombinationen ist die sicher überlieferte Tatsache, dass die Anhänger Muhammeds, die sich selbst Muslime nannten, bei den anderen ursprünglich Çabier hiessen. Wegen der Wichtigkeit der Sache führe ich die Beispiele, die ich gesammelt habe, trotz ihrer Einförmigkeit sämtlich an.

---

[1]) ebenso auch der technischen Namen. Muhammed hatte eine grosse Vorliebe, ja Ehrerbietung vor den Fremdwörtern.

Der noch unbekehrte ʿUmar nennt Muhammed „diesen Çabier, der Zwietracht sät unter den Quraisch“ (BHischam 225,19). Er bekehrt sich dann, und nun sagen die Leute: „Ibn Chattâb ist Çabier geworden“ (BH. 229,9. 14). Von jedem, der entweder wirklich zum Islam übergetreten ist oder nur im Verdacht des Übertrittes steht, heisst es in Mekka und ebenso in Tâif: „er ist Çabier geworden“ (BH. 131,1 schol. 997,18. Vaqidi p. 324. 381). Die Banu Gadhîma riefen dem ihnen feindlich begegnenden Chalid zu: „wir haben das Çabiertum angenommen“; sie wollten sagen: wir sind Muslime geworden und du darfst uns als deinen Glaubensgenossen nun nichts mehr zu leide tun (BH. 835,12). Ebenso heissen die Muslime in der Schlacht von Hunain bei ihren Gegnern, den Havazin, „die Çabier“ (BH. 841,13). Die Tradition ist ganz einstimmig darin, dass dies der älteste Name der muslimischen Gemeinde im Munde der Heiden war. Ihr Zeugnis wird bestätigt durch einen in die Zeit Muhammeds selber hinaufreichenden Vers auf den Abfall Labids von dem väterlichen Glauben, worin es heisst: „du bist gekommen mit der Religion der Çabier“ (Agh. XV 138,19).

Die Çabier, von צבא = צבע abgeleitet, sind die Täufer. Die Mandäer haben sich so genannt, aber auch die Elkesaiten[1]) und, nach dem Namen zu schliessen, die Hemerobaptisten. Was haben nun die Muslime mit diesen Sekten gemein? Die Ähnlichkeit wird in äusseren Dingen liegen, da sie eben den Draussenstehenden in das Auge gefallen ist. Die Bedeutung des Namens der Çabier führt darauf, dieselbe in den Waschungen der Muslime zu suchen, die den fünf täglichen Gebeten d. h. Gottesdiensten in der Moschee vorausgehen. Diese Waschungen und Gebete reichen in die allerälteste Zeit des Islams hinauf, und Muhammed hat immer das grösste Gewicht darauf gelegt. Dieselben lassen sich nun aller-

---

[1]) Origenes Philos. IX 13: Elchasai hat das heilige Buch einem gewissen Σοβιαι übergeben. Σοβιαι ist עֲבַעְיָא. Dagegen sehe ich keinen Grund, in Elchasai Elxai, mit dem sein Bruder Iexai (Lexai?) vermutlich identisch ist, etwas anderes als einen richtigen Personennamen zu erkennen; vielleicht אלכסי (Euting Nabat. 2,2) d. i. Alexius. Schwierig ist die Ableitung von Σαμψαῖοι; denn ἡλιακοὶ ist a non lucendo, da die Leute es vermieden sich beim Gebet gegen die Sonne zu richten (Epiph. haer. 19 p. 42). An Schammâs, Schamâmisa (BHischam 212,7) kann man auch nicht denken, denn wo soll das lange a geblieben sein?

dings in dieser Form bei den Çabiern, die wir aus der Beschreibung der Kirchenväter kennen, nicht nachweisen; da ist immer nur von einmaligen täglichen Bädern die Rede. Indessen haben solche Sekten kein Princip der Uniformität, wie die katholische Kirche; sie neigen dazu, sich in Varietäten und Spielarten aufzulösen. Von anderen Ähnlichkeiten zwischen Elxai und Muhammed liessen sich höchstens anführen die Offenbarung des Buches durch einen riesigen Engel (Christus), dem ein riesiges Weib (der heilige Geist) assistirt, und das Gebot, sich bei dem Gebet nicht nach der aufgehenden Sonne, sondern nach Jerusalem zu richten. Aber diese Ähnlichkeiten würden gewiss nicht ausgereicht haben, um den Muslimen den Namen der Çabier einzutragen; um so weniger, da sie gar nicht bloss zwischen ihnen und den Çabiern bestehen.

Die Muslime selber betrachten nicht die Çabier, sondern die Hanifen als ihre Vorgänger; und es ist ihnen zu glauben, dass sie innerlich diesen letzteren weit näher stehen. Der Name Hanif wird zumeist appellativisch gebraucht (BHischam 871,5), in dem selben Sinn etwa wie Muslim; Abraham ist der erste Muslim und der erste Hanif. Jedoch zeigt es sich, dass einzelne monotheistisch gesonnene Männer vor Muhammed den Namen als ihren Titel führen. Solche Hanife kommen vor in Mekka und namentlich in Medina; sie sind ohne Zweifel nicht eben verschieden von den „Suchern". Sie bilden jedoch keine Sekte, keine organisirte Gemeinschaft, wie Sprenger meint, der sogar Reste einer eigenen Literatur der Hanifen entdeckt hat. Sie haben zwar das mit einander gemein, dass sie im Heidentum kein Genüge finden, den Polytheismus verwerfen, und erfüllt sind von ascetischem Ernste; aber sie haben gar nicht das Bedürfnis, diese Gemeinschaft der Gesinnung durch Gemeindebildung äusserlich darzustellen. Im Gegenteil man hat den Eindruck, dass sie sich begnügen, jeder für sich und seine eigene Seele zu sorgen [1]).

Es fragt sich nun, auf welche religionsgeschichtlichen Zusammenhänge wir durch den Namen Hanif gewiesen werden. Die Etymologie ist ganz unsicher, die appellative Bedeutung beruht nicht auf dem etymologischen, sondern auf dem historischen Inhalte des Wortes. Man wird also nach urkundlichen Beispielen

[1]) Eben darin besteht ihr Unterschied von Muhammed, der nachdem er selbst die Wahrheit gefunden hatte sofort den prophetischen Drang verspürte, sie auch den anderen zu verkünden und eine Gemeinde zu bilden.

der Anwendung des Wortes ausserhalb des Islams suchen müssen. Ich habe nur drei aufspüren können. Hudh. 18,11 heisst es in einer Gewitterbeschreibung: „die Säume der Wolke über alMala gleichen gelagfeiernden Christen, die einen Hanif angetroffen haben“ — der Vergleichungspunkt scheint die unruhige Bewegung zu sein, mit der diese Christen immer um den Hanifen herum sind, den zu ehren sie das Gelage geben. Ein anderer hudhailitischer Dichter, Abu Dhuaib, sagt in einem im Tag alArus III 345,2 angeführten Verse: „sie (d. i. vermutlich eine Kamelin oder ein Wild) verweilte dort ständig, wie ein Hanif verweilt, die beiden Monate des Gumada und die beiden Monate des Ṣafar“ — die Hanifen scheinen also ihren ständigen Aufenthalt zu haben an Orten, wo man sich sonst nicht stehend aufzuhalten pflegt. Ein drittes Beispiel findet sich bei Jaqut II 51,5 sqq. Agh. XVI 45,7 sqq., in einem Gedicht, über dessen Urheber die Angaben schwanken, welches aber schon in den Anfang der islamischen Zeit fällt. „Braunroten Wein von Gurgân, mit dem kein Hanif sich zu schaffen gemacht, und der nie im Kessel gesiedet hat, und bei dessen Feuer nie ein murmelnder Priester nachts assistirt, und über dessen Kochen kein Rabbiner gebetet hat, den hat mir Jahja gebracht, nachdem ich eine Weile geschlafen hatte, als die Gauzâ bereits verschwunden war und der Adler unterging.“ Die Meinung ist, der Wein verdanke seine Glut weder dem Kessel noch geistlichem Segen, den ihm sei es der Magier — das ist der murmelnde Priester am Feuer — oder der Rabbiner oder der Hanif gespendet. Wenn der Hanif dem Magier und dem Rabbinen an die Seite und entgegen gesetzt wird, so ist er ohne Zweifel dem Christentum zuzuweisen; eine andere Möglichkeit gibt es nicht [1]).

---

[1]) Hudh.: كأنّ تواليه بالملا نصارى يساقون لاقوا حنيفا

TA: اقامت به كمقام الحنيف شهرى جمادى وشهرى صفر

Agh.: وصهباء جرجانية لم يطف بها حنيف ولم تنغر بها ساعة قدر

ولم يشهد القسّ المهينم نارها طروقا ولا صلّى على طبخها حبر

اتانى بها يحيى وقد نمت نومة وقد غابت الجوزاء وانحدر النسر

Es liegt sehr ferne, in diesem letzteren Beispiel an die Harranier zu denken (Dozy, mém. posth. p. 15 sq.). Denn der Hanif muss hier ein Kleriker sein; die Harranier aber hiessen allesamt حنفاء = חנפא.

Wenn man noch hinzunimmt, dass einer der bekanntesten Hanifen von Medina, Abu Amir, gewöhnlich alRâhib, der Mönch, zubenannt wird, dass also Hanif und Râhib nah verwandt sind, so ist es klar, dass Hanif ursprünglich einen christlichen Heiligen bezeichnet, dessen Begriffe es nicht widerspricht, dass er sich gelegentlich reichlich traktiren lässt. Damit haben wir ein entscheidendes Indicium für den Zusammenhang der Anfänge des Islam mit dem Christentum gewonnen. Muhammed hat von den frommen Dissenters in Mekka seine ersten Anregungen empfangen, und von diesen schlägt der Name Hanif die Brücke zu den christlichen Asceten, von denen auch anderweitig bekannt ist, dass sie einen gewaltigen Eindruck auf die Gemüter der Araber gemacht haben[1]).

Dazu stimmt es, dass Muhammed zu Anfang seines Auftretens ganz beherrscht wird von dem Gedanken an das Gericht. Allah und der jüngste Tag sind bei ihm unzertrennlich. „Der Mensch ist im Wahn zu glauben, er sei unabhängig und sich selbst genug; vielmehr muss er zu dem Herrn zurück, der ihn geschaffen hat aus einem Tropfen, und ihm Rede stehen." Der Monotheismus wird hier sofort moralisch gewandt; er schliesst den Glauben ein, dass der Schöpfer die Kreatur nicht aus der Hand lasse, und dass er sie endlich zu sich zurück fordere, zur Verantwortung und Rechenschaft. In einer späteren Phase der mekkanischen Periode hat Muhammed zwar, wenn er sich als Nadhîr, als Ankündiger drohender Gefahr, bezeichnet, mehr ein grosses Volksgericht im Auge, eine geschichtliche Katastrophe, durch welche seine und Allahs Feinde vom Erdboden verschwinden. Dagegen ursprünglich — und auch hernach wieder, nach jener vorübergehenden Phase — steht im Mittelpunkte seiner Gedanken das Gericht über die Individuen, wo jede Seele nackt vor Gott erscheint und Gott das Facit aus ihrem Leben zieht, ein Gericht, das nicht bloss den anderen, sondern auch und vor allem ihm selber bevorsteht und ihn bei jedem seiner Schritte an den Ernst der Verantwortung mahnt. Dieses individuelle Gericht nun ist den Juden kaum in der Theorie bekannt, in der Praxis jedenfalls ganz unbekannt. Von der allgemeinen Verantwortung am jüngsten Tage, von Himmel und

[1]) Das تنصّرى BH. 840,1 ist nicht für أسلمى gesagt, sondern hat die allgemeine Bedeutung: gib das Heidentum auf. Auch das ist freilich bezeichnend.

Hölle im Sinne des Neuen Testamentes wissen die Juden nichts, so nahe diese Vorstellungen ihnen auch zu liegen scheinen. Vielmehr sind dies specifisch christliche Gedankenmächte, mit denen Johannes der Täufer und Jesus Christus den assekurirten Kindern Abrahams entgegen treten. Von der kirchlichen Orthodoxie in den Hintergrund gedrängt hatten sich dieselben in voller Kraft erhalten bei den Asceten der Wüste, die ihr ganzes Leben, oder wenigstens, nach einer erschütternden Vergangenheit, den Rest ihres Lebens der Vorbereitung auf den Tod und auf das Gericht widmeten. Wenn also die Rückkehr des Menschen zu Gott und seine Verantwortlichkeit vor ihm nach dem Tode bei Muhammed, besonders zu Anfang, als die Seele seines Monotheismus hervortritt, so entstammt die Seele des Islams dem Christentum [1]).

Der Islam hatte ursprünglich eine ascetische Richtung, die er mit der Zeit mehr und mehr verlor. Namentlich unterzogen sich die ältesten Muslime, Muhammed voran, häufigen und zeitweise vielleicht sogar regelmässigen Nachtwachen mit Gebet. Diese Vigilien kommen bei den Juden nicht vor, so wenig wie überhaupt die Ascese; sie sind vielmehr charakteristisch für die christlichen Mönche, mit deren Begriff für die Araber die Nachtlampe unzertrennlich verbunden ist. Dagegen lässt sich auf die von Muhammed so eindringlich eingeschärfte Pflicht der Brüderlichkeit gegen die Glaubensgenossen kein Gewicht legen; denn obwol den arabischen Juden häufig der Mangel an solcher Brüderlichkeit vorgeworfen wird, so lässt sich doch in keiner Weise glaublich machen, dass Muhammed das Muster derselben bei den Christen gefunden habe. Nur die Verkehrtheit muss zurückgewiesen werden, dass das Almosen im Islam darum jüdischen Ursprungs sei, weil es jüdische Namen hat. Die ursprünglich jüdischen Namen waren längst auch in den Gebrauch der Christen übergegangen, die ja überhaupt die meisten religiösen Ausdrücke mit den Juden gemein hatten.

Noch ein Punkt verdient in diesem Zusammenhang hervorgehoben zu werden, das ist die Vorstellung von dem himmlischen

[1]) Auch den Çabiern wird durch den bekannten Spruch ihres Meisters eingeschärft, das jüngste Gericht immer vor Augen zu haben. Darin liegt ihr Unterschied von den Juden, und ihre geistige Verwandtschaft mit Johannes und Jesus. Vgl. Epiph. Panar. p. 42 unten und die Erklärung von Stern und Levy, DMZ. 1858 p. 712.

Buche, der Summe und Quelle aller Offenbarung. Alle Propheten haben gleichmässig daraus geschöpft; sie werden eben dadurch zu Propheten, dass ihnen das himmlische Buch zugänglich gemacht oder, wie der technische Ausdruck lautet, herabgesandt wird. Jeder von ihnen bekommt von Zeit zu Zeit, je nachdem es nötig ist, Einblick in dasselbe und schöpft daraus die stückweisen und besonderen Offenbarungen, die für seine Zeit und sein Volk passen. Diese Vorstellung ist im Quran sehr entwickelt, und sie tritt schon in den ältesten Suren bedeutsam auf[1]). Sie ist natürlich auch von den Juden hergekommen, aber dann von den Christen übernommen und besonders bei ihnen, namentlich bei den Sekten, lebendig geblieben. Namentlich wenn der heilige Geist von den ältesten Muslimen in der Weise mit dem himmlischen Buche identificirt wird, wie es z. B. BHischam 614,9 geschieht, so weist das deutlich auf christlichen Einfluss.

Also die christlichen Asceten haben den geistigen Samen des Islams ausgestreut, und die ältesten Mittel der Gemeindebildung, d. h. die Formen des Gottesdienstes, verdankt er wahrscheinlich den Çabiern. Von den Juden stammt nicht der Sauerteig, aber allerdings zum grossen Teile das Mehl, das später zugesetzt wurde.

Dies Resultat ist das zu erwartende, wenn wirklich der Islam als Abschluss der religiösen Entwicklung des arabischen Heidentumes gelten soll. Denn diese Entwicklung bewegte sich auf der Bahn der aramäischen Kultur dem Christentum zu. Natürlich steht der Islam in schroffem Gegensatze zu der Profanität des Heidentums, zu dem hergebrachten Schlendrian des Götzendienstes, zu dem Leben in den Tag hinein, ohne Ernst, ohne Nachdenken, ohne

---

[1]) Vgl. Sur. 87,6: „wir wollen dich lesen lassen, so dass du nichts vergessen sollst, ausser was Gott will“. Ferner Sur. 96,1 sqq.: „lies im Namen deines Herrn ...., der den Menschen was er nicht wusste gelehrt hat durch das Schreibrohr“ d. i. durch schriftliche Offenbarung. Die modernen Exegeten müssen wol Gründe dafür haben, dass sie von der sehr alten exegetischen Tradition abgehen und behaupten, اقرأ bedeute hier nicht lesen und علم بالقلم nicht belehren durch das Schreibrohr. Für mich sind diese Gründe aber gänzlich unfindbar. Denn das ist doch gewiss kein Grund gegen die überlieferte Erklärung, dass Muhammed angeblich nicht hat lesen und schreiben können. Dieser Mangel hat auch den Hermas nicht gehindert, in der Vision zu lesen. Muhammed selber sagt einmal, das himmlische Buch lasse sich nur mit dem Herzen lesen.

innere Überzeugung. Darum verhält er sich aber doch nicht rein negativ zu der Vorzeit, auch nicht in religiöser Beziehung. Er ist nicht bloss vorbereitet durch die Auflösung und Zersetzung des Heidentums, sondern er hat auch innerhalb desselben seine positiven Anknüpfungspunkte und Präludien. Der Allah Muhammeds verhilft dem Allah der alten Araber nur zur vollen Konsequenz seines eigenen Wesens. An dem von der Poesie geschaffenen Gemeingut geistiger und moralischer Bildung, „an der Weisheit Luqmans“, hat auch Muhammed, participirt; und manche nachdenklichen Aussprüche der Dichter rühren an die Fragen, die seine Seele bewegt haben.

Nachträge.

Zu pag. 3 not. 1. Auch der bekannte Hanîf von Medina und Gegner Muhammeds, Abu Amir alRahib, heisst eigentlich Abd Amr. BH. 561,16.

p. 5. Mar'alqais nennt sich selbst alQais (23,1) und wird so auch von alHarith b. Hilliza und von den Griechen genannt. Bei den Persern ist Anahid Frauenname geworden (Agh. XVII 64, 15 sqq.). Über Quçaij und Abd Quçaij vgl. p. 62 n. 2.

p. 7 n. 1. Vgl. Bêth Remmân bei Wright, Syriac Lit. in der Encycl. Brit. vol. XXII p. 843 n. 14. Ῥεμμαν in der Septuaginta = Rimmôn.

p. 25. Eine fernere Spur der Manât in Medina findet sich BH. 303,11.

p. 28. Desgleichen der Lât bei den Thaqîf BH. 744,8.

p. 35. 101. Dhât Anvât entspricht also genau dem jetzt gebräuchlichen Dhât Riqâ', wovon das französische chiffonnier eine wörtliche Übersetzung ist. Snouck hat eine Dhât Riqâ' an der Grenze des Haram von Mekka gesehen. Vgl. noch Balâdh. 322,20.

p. 39 sqq. Die 39,6 citirte Stelle aus Theodorets Leben des heiligen Simeon steht in der Historia Religiosa ed. Sirmond III p. 883, Nösselt III p. 1274. — Zu den Beispielen p. 41 n. 1 lässt sich noch Agh. IX 48,11 fügen. Das regelmässige Femininum zu der alten, hauptsächlich in Eigennamen und erstarrten Appellativen vorkommenden Substantivform fu'al ist selten, kommt aber doch vor (Kamil 120,14). Zu dem nur im scheltenden Vokativ gebrauchten Adjektiv fu'al ist fa'âli die Femininform, während

faʿâlun wie im Äthiopischen als Femininum zu faʿîl gebraucht wird (Ham. 167,14). — Zur ʿUzza von Hira vgl. Ham. 116,16, bei den Tajji Agh. XVI 48,29. — Ursprünglich stammt die Beziehung zum Morgensterne von der assyrisch-babylonischen Astarte, s. Schrader, die Keilschriften und das Alte Testament (1883) p. 178 sq. Die Araber an der aramäischen Grenze haben also ihre ʿUzza der Astarte gleich gesetzt.

p. 43 n. 1. Es gibt einen Ort Dhu lChalaça, im Gebiete der Chathʿam wie es scheint, von dem der Jaum Dhi lChalaça den Namen hat (Tag alʿArûs III 571,10).

p. 51 n. 1. Vgl. p. 109. 153.

p. 73. Nach Tabari I 1076,11 sq. sind Isâf und Nâila zwei vathan der Quraisch, bei denen die Opfer geschlachtet zu werden pflegten.

p. 74. Für die ʿUmra vgl. noch BH. 961,13 sq. und den Vers alAʿschas im Scholion zu BH. 740,9.

p. 86 n. 2. Sogar der christliche Majordomus von Hira, ʿAdij b. Zaid, muss mit dem Schwur beim Kreuz den Schwur bei dem Herrn von Mekka verbinden (Agh. II 24,31).

p. 108 n. 1. Vielleicht darf man das aramäische טובי und das hebräische אשרי mit labbaika vasaʿdaika, in Beziehung auf den Dual, vergleichen.

p. 109. 114. Höchst sonderbar ist die Bedeutung von tahlîl in dem Verse Kamil 628,6. 7.

p. 118 sq. Zur Wallfahrt in schmutzigen Kleidern vgl. den Vers im Scholion zu Urva b. alVard 9,3 (Nöldeke, Abhh. der Göttinger Societät XI p. 266). — Zu Jugend, und Locken Urva 9,11.

p. 127 sq. 153. Vgl. den Eigennamen Qasm-îl, ähnlich wie ʿAuf-îl; vielleicht ist auch Sahm Abkürzung für Sahm-îl.

p. 128 l. 6. Für Dingen lies Sachen. l. 33 Higâba.

p. 136. Jedes Vadi hat seinen Ginn, s. BH. 131,1 und dazu das Scholion. Ebenso aber auch die Berge Agh. III 16,8.

p. 137. Gewürm und Geziefer dämonischer Natur scheint gemeint zu sein unter dem Inhalt des Gebirges Manâʿi in dem Spruche Muhammeds an die Tajji: ich bin euch besser als alUzza, und als alles was Manâʿi enthält von schädlichen nichtsnutzigen Wesen, und als das schwarze Kamel, das ihr verehrt (Agh. XVI 48,29).

p. 144 n. 3. Fraenkel a. O. scheint ثـومـة auf aram. תום = hebr. שום d. i. Knoblauch zurückführen zu wollen. Die Kinder hängen sich allerdings wol Beeren, namentlich wolriechende (سخـاب Urva 8,3 schol.), als Schmuck und Amulet an; aber Knoblauch hat, so viel ich weiss, weder Beeren, noch sonst etwas, was man auf eine Schnur ziehen oder als Ohrring brauchen könnte.

p. 145 n. 3. Vgl. Schröder, de vestitu mul. hebr. p. 27 sqq. 36 sqq.

p. 149. Zur abschreckenden, prohibitiven Natur der Omina vgl. Urva 9,6.7: ich bin drauf los gegangen und habe den Zweifel des Schwankens abgeschnitten, ohne erst einen feigen Unglücksvogel zu fragen: wozu rätst du?

p. 150. Beispiel von linkshändig als üblem Vorzeichen Agh. I 184,3.

p. 154. Wie für die Hebräer, so fallen auch für die Araber die Begriffe barbarisch und unbeschnitten zusammen. Denn das Wort علج barbarus bedeutet nach dem äthiopischen עלג eigentlich incircumcisus.

p. 154 n. 2. Da Burton die betreffende Anmerkung, auf die mich W. R. Smith aufmerksam gemacht hat, in den späteren Ausgaben des Pilgrimage fortgelassen hat, so will ich sie vollständig, in dem Latein und Griechisch ihres Verfassers, hersetzen. Mos quem vocant Arabes elSalkh (i. e. scarificatio) virilitatem animumque ostendendi modus esse videtur. Exeunt amici paterque et iuvenem sub dio sedentem circumstant. Capit tunc pugionem tonsor et praeputio abscisso detrahit pellem τῶν αἰδοίων καὶ τῶν κοιλίων ab umbilico incipiens aut parum infra, ventremque usque ad femora nudat. Iuvenis autem dextra pugionem super tergum tonsoris vibrans magna clamat voce اقطع ولا تخف i. e. caede sine timore. Vae si haesitet tonsor aut si tremat manus! Pater etiam filium si dolore ululet statim occidit. Re confecta surgit iuvenis et الله أكبر Gloria Deo! intonans ad tentoria tendit, statim nefando oppressus dolore humi procumbit. Remedia sal et الهرد (turmerica); cibus lac cameli. Nonnullos occidit ingens suppuratio, decem autem excoriatis supersunt plerumque octo: hi pecten habent nullum ventremque pallida tegit cutis. — Man könnte vermuten, dass das bei den arabischen Männern gewöhnliche Scheren der Pubes

mit dieser Sitte zusammenhänge. — Vgl. noch Gibbon chap. 47 am Schluss note g.

p. 157. Es wäre der Mühe wert gewesen hervorzuheben, dass wer in eine ungesunde Stadt eingeht, nicht bloss bräht wie ein Esel, um sich vor Seuchengefahr zu schützen, sondern dabei auch auf allen Vieren kriecht wie ein Esel: es ist also ganz offenbar, dass er der Seuche weiss machen will, er sei ein Esel. Vgl. Urva 13,1: „sie sagten: kriech und bräh, so wird dir Chaibar nichts schaden; aber das ist ja eine Torheit aus dem Glauben der Juden". Der Aberglaube ist international, weder arabisch noch jüdisch.

p. 158. Allerlei Mythologie, wenn man es so nennen will, steckt in den Namen mit Umm, z. B. Umm Qasch'am (Zuh. 16, 36), Umm Haitham (Ham. 212,29) für infortunium: Qasch'am und Haitham sind beides grosse Vögel (Antara 21,85), wie denn auch 'Anqâ für infortunium gebraucht wird. — Was die heidnischen Araber und was hinwieder die Muslime bei den Sternschnuppen sich dachten, steht BH. 131,16 sqq. zu lesen. Der Bote Gottes fragte einst die Mediner, was sie über die Sterne, die geworfen werden, sagten. Sie antworteten: wir sagen, wenn wir sie sehen, es ist ein König gestorben, ein König neu eingesetzt; es ist ein Kind geboren, ein Geborener gestorben. Da sprach der Bote Gottes: so ist es nicht, sondern wenn Gott in betreff seiner Schöpfung irgend etwas beschlossen hat, so hören das die Träger des Thrones und preisen, dann preisen auf ihr Preisen auch die zunächst unter ihnen befindlichen Geister, und so fort, bis das Preisen herabsteigt bis zum untersten Himmel. Dann geht unten ein Fragen an: weshalb preist ihr eigentlich? Antwort: weil die über uns preisen. So geht nun das Fragen nach dem Grunde des Preisens zurück von unten nach oben bis zu den Trägern des Thrones. Die wissen Bescheid und geben Bescheid, und der Bescheid gelangt nun endlich wieder bis zum untersten Himmel. Da unten suchen nun die Schaitane heimlich etwas zu erhorchen, ohne es jedoch über eine nur auf Vermutung beruhende, widerspruchsvolle Kunde hinaus zu bringen; und dann teilen sie es den Kahinen auf Erden mit, teilweise richtig teilweise falsch, und die Kahine sagen es dann weiter, teilweise richtig teilweise falsch. Darauf aber hat Gott die Schaitane durch diese Sterne, mit denen sie geworfen werden, vom Himmel fern gehalten; dadurch ist die Wahrsagung der Kahine abgeschnitten, so dass es keine Wahrsagung

mehr gibt. — Târiq in den Töchtern Tariqs ist nicht Stern-, sondern einfach Personenname (Agh. XI 126,8 sqq.). Es gibt nur wenige echt arabische Sternnamen, die meisten sind griechisch. Indessen ist die Vorstellung Ham. 561,6 تعرّض الجوزاء للنجوم schwerlich griechisch.

p. 160 l. 22. Es kommt auch der Name صيّر für die Grabsteine vor (Urva 3,3). Das ist eigentlich Steinhürde.

p. 163 sq. Ein Name, der manchmal wie das hebräische Scheol angewandt wird, ist Scha'ûb (Diptoton ohne Artikel), besonders in der Redensart herabsenden zum Scha'ub = zur Tränke des Todes. Merkwürdig ist der Ausdruck „Haus der Wahrheit" Ham. 732 v. 1. — Auch bei den Arabern findet sich der Glaube, dass die Seele das Blut sei (Ham. 52 v. 2). Sehr oft wird die Seele qarîna, die Genossin genannt. Man redet auch von zwei Seelen (Ham. 480 v. 5. 774 v. 2). Zum Totenvogel vgl. Urva 3,3 sq.

p. 166. Mit هلل steht سبح zusammen, schon Jaq. I 340,13. Das ist wol aramäisch, vgl. subhân mit sultân, qur'ân, furqân.

p. 171 n. 2. Vgl. auch Χωβαβιηλ in den griechischen Fragmenten des Buches Henoch.

p. 173. Zur Benennung der Wochentage nach den Planeten s. noch Th. Hyde, Veterum Persarum religionis historia (Oxon. 1760) p. 133 sq., und Jacobi, Beiträge zur indischen Chronologie, in der DMZ. 1876 p. 302 sqq.

p. 176. Die Edomiten bewähren ihren engeren Zusammenhang mit den Arabern dadurch, dass sich allerlei tierische Gentilnamen bei ihnen finden. Bei den Israeliten sind dieselben sehr selten; Kaleb (rabiosus?) und Simeon sind halb edomitisch. Häufig ist nur die Schlange als Eigenname: חבב, נון, נחש, נחשן. Die Schlange steht mit חוה an der Spitze auch der biblischen Genealogie (Prolegomena 1886 p. 322 Anm., nach Nöldeke), vgl. zu חוה (Eva) = حيّة (Jaqut II 192,22) innerhalb des Hebräischen selber חוה (Lager) = חיה arab. حيّ, beides von der Wurzel חוי.

p. 177. Die zu eigentlichen substantivischen Volksnamen erstarrten Plurale Anmâr, Havâzin, Kilâb haben keinen Artikel; wol aber alDajâtir, alGhatârîf, alZulaifât, alNugûm (Agh. XIV 90,14), alNuçûr (Zuh. 6,2), die frisch von der Nisba abgeleitet sind.

p. 178. Statt اللات والعزى BH. 145,7 steht Agh. III 15,30 الجنّ والجنان; statt اوثان الطواغى BH. 149,7 جنان الجبال Agh. III 16,8. Öfters werden die Töchter Allahs auch Engel genannt (Sur. 34,39 sq.). Daneben her geht eine Auffassung, wornach die Ginn nicht die Götter selber sind, sondern die Wahrsagergeister, die zum Dienst der Götter auffordern.

p. 192. Gegen die Irreligiosität der Araber spricht auch die grosse Verbreitung der theophoren Namen bei ihnen, in jüngerer wie in älterer Zeit (Jerahmeel, Ismael u. s. w.). Die gewöhnlichsten Eigennamen sind die theophoren, allerdings meist in abgekürzter Form.

p. 195. Es wäre wol der Mühe wert gewesen, ausdrücklich hervorzuheben, dass in dem Begriff der göttlichen Macht und Herrschaft — besonders Allahs — bei den Arabern ebenso wie bei den alten Hebräern die Fähigkeit zu nützen und zu schaden immer vereint, und nichts von Dualismus zu verspüren ist. Die Nichtigkeit eines Gottes ebenso gut wie die eines Mannes wird immer so ausgedrückt, dass er weder im stande sei zu nützen noch zu schaden.

p. 201 n. 2 l. 5 lies alRiqâʿ statt alRigâʿ.

p. 205 l. 5 lies Sagenstoff statt Segenstoff.

Register.

أبّان 58 n.

אבני קדש 145 n.

أرب 136. 139.

أساف 73. 214.

אל 168.

אלה אלה 168. 185 sqq.

الاهة 29.

الال 76.

אום 5 n. 61.

بتيل 100.

بحيرة 103. 110 sq.

بارحة 148.

برير 144.

برית מלח 124.

بسّ 33.

بعل 170 sq.

بيقر 51.

بلّيّة 159 n. 162 n.

تميمة 144 sq.

توءمة 144 n. 215.

תומים 144 sq. 167.

تيم 3 n. 61.

תימי 61.

جدّ 178 n.

جزع 144 n. 195.

جلا 143.

جالية العرب 81 n.

جمادى 90 sq.

جار 190.

חבב חבאב 171. 217.

حاجب 128 sq.

حرم 101 sqq.

احرام 117. 167.

חרם 165.

حرملة 143.

حزر 153.
حنك חנך 154.
حزاة 143.
حلق 161 n.
محلّ 24.
حمس 81.
حمى 101 sq. 163.
حامية 103. 110 sq.
حنيف 207 sq.
حياء 194.
حوة حيّة 217.

ختن חתן 154.
خزانة 100.
خطّ 153.
خافية 143 n.
חלוצה 45.

דגן 170 n.
دوار 106.

ذات انواط 35. 101. 213.

רבעתא 70.
ربيع 91 sqq.
رجب 91 n. 93 sqq.
رجم 109 sq. 153.
רצן 54.

رقيب 174 n.
رمّان 7 n. 213.
راهب 134 n.

زحل זחלת 171.
زهرة 39 n. 41 n.
زيد 3 n.

سائبة 113. 110 sqq.
سبّح 217.
מסגד 70.
سادن 128 sq.
سعد 147 n.
سعلاة 135. 140.
سلخ 154 n.
سلم 3 n.
سلوان, سلوة 142.
سمرة 34. 136. 143.
ساحة 148.

שא 62.
شرى 47. 48 n. 102.
شعوب 217.
شعيرة 115.
شقيقة النعمن 8.
شكر 3 n.

צו, צא 62.
صابئ 206 sq.
صبر 195.
صدى 161 n. 164.
صفر 90 sq. 95 sqq.
تصفيق 156.
صنم 13 n. 99 n.
صوفة 77.
صيّر 217.
صيف 92 sq.

ضيف 190.

طرق 153.
طارق 217.
مطعم الطير 73.
طير 148 sqq.

عبعب 100.
עתר עתירה 115. 166.
עשתרת עشّر 170.
عرض 194.
عرّاف 134 n. 152.
عزف 136.
تعشير 157. 216.
عضون 126.
عفريت 135.

عقر 162.
عكاظ 83 sqq. 183.
علج 167. 215.
عمرو 3. 4.
عمرة 74. 214.
عهد 92.
עוץ عوض 58 n. 171.
عوف 148 sqq.
عيافة 152.
עונן عيان 148 n.

غبغب 100.
غرّى 39 sq. 70. 99. 162.
غضار 144 n.
غرانيق 30.
יעוש يغوث 171.
تغوّل 137.
غيث 181 n.

פאה 119.
فراسة 152.
الفرقدان 63. 111.
افتضاض 156.
فيفعمّى 112.

قدار 112.
قرّة 59.

قزح 77. 170. 175.
قسمر 121. 123. 127 sq. 133. 214.
קסם 127. 167.
قصّى 62.
قضاء 189.
قعيدك 191 sq.
مقنّع 146.
قورى 198 n.
קיש قيس 171.
قيافة 152.

كواذس 151.
כעבו 46. 100.
كوكب 173 n.
כוכבתא 36. 38.
كاهن 129 sqq.
כוהן 132 sqq.

استلآم 105 n.
لبّى 108 n. 117. 214.
لويّة 114.

مسح 105 sq. 165.
משיח 118.
معن 3 n.
מלכת השמים 38.
منيّة 189.
تمنّى 128 n.

نحمر 173 n.
נחש نحس 147 n.
נזיר 118. 167.
نسك 111 n. 165.
נסיך 118.
نشد 125 sq.
نصب 99. 165.
نصر 181 n.
نهيك 73.
نوء 174 n.
نائلة 73.

هبل 64. 70. 71.
هاتف 139.
הדד 51.
هلل 107 sqq. 114. 117. 214.
همّة 26.
هولة 124.
هامة 164.
יהוה 175.

مواعمة 85 n.
وثن 13 n. 99 n.
ودع 144 n.
ودن 155 n.
תורה 167.
وسمى 92.

وصيلة 103. 110 sq.

وضع 144.

وقوف 57. 76 sq. 113.

ولّى 92.

Αγγαθαλβαειθ 82. 97.
Αζιζος 61.
Αλεωμ 97 n.
Αλιλατ 29.
Αμμανης 21.
Θαιμοαμεδος 62.
Θεανδρίτης 61.
Μονιμος 61.
Ουασαιαθος 61.
Οὐρανία 29.
Χωβαβιηλ 217.

Abraham 65.
Abstinenz 116 sqq.
Ahnendienst 163. 178.
Allah 71. 184 sqq. 195.
Amr b. Luhaij 67 sq.
Amulete 143.
Anemone 7.
Angang des Wildes 148.
Aramäische Einflüsse 198 sq.

Bäume, heil. 101. 136. 171.
Begräbnis 159 sqq.
Beschneidung 154. 168. 215.
Beschwörung 125 sq.
Besprechung 141.
Blick, böser 143 sq.
Blutstreichung 98. 113. 122. 166.
Buch, himmlisches 210 sq.
Bundschliessung 120 sq. 166.

Çabier 205 sq.
Christliche Sekten 200 sqq.

Daemonium des Kahin 133.
Dionysias 47.
Dualismus, sexueller der Gottheiten 179.
Durst des Toten 161.

Ehe 155.
Einschlafen des Fusses 142.
Einsiedler 200.
Essgemeinschaft 119 sq.

Fluch 125 sq.

Gelübde 116 sqq. 166.
Gericht, jüngstes 209 sq.
Gewitter 175 sq.
Ginn 135 sqq. 214. 218.
Ginnkultus 178.
Gottesbegriff 169.
Gottesnamen als Personennamen 4 sq., als Ortsnamen 53 n.
Göttermischung 183.
Gräber 40 n. 162 sq.
Grabspenden 161.
Grundbesitz 104 sq.

Hain 101 sq.
Hallucination 151.
Hanife 207 sq. 209.
Harith b. Ka'b 199 n.
Harschur 118 sq. 161. 166 sq.
Hatif 139. 151.
Heiligung 116 sqq.
Heilmittel 141 sq.
Hilarion 38.
Höhle, heilige 100.

Jaqut 8.
Ibâd 199 n. 201 sq.
Ibn alKalbi 8 sqq.
Idolothyta 108. 114.
Islam, Ernst des I. 192 sq. Anknüpfungen an Judentum und Christentum 204 sq.
Islamisirung der heidnischen Namen 5 sq., des heidn. Kultus 64 sqq.

Kalender 83. 87. 90 sqq.
Kamele, heilige 103. 110.
Kinderopfer 112.
Kinderspiele 153.
Klagelied 160.
Königsblut 142.
Kultus, seine Beziehung zum Polytheismus 181 sq. 186 sqq.
Küssen der Idole 105.

Lose, heilige 127 sq.
Luqmân 212.

Mehlopfer 111.
Menschenopfer 112 sq.
Moral 191. 193 sqq.
Morgenstern 36 sqq. 214.
Mythen 158. 216.

Nackter Umlauf 106.
Niesen 142. 151.
Nilus 37. 57.

Ölsteine 111.
Omina 148 sqq. 215.
Orakel 126 sqq. 133. 167.

Periodeuten 202 n.
Priester 129 sqq. 167.

Qaus 77 n. 170.
Quraisch 87 sqq.

Rabe 149 sq.
Recht 87. 124 sqq. 131. 190 sq.
Regen 175. 181 n.

Schlachtung 112. 114. 166.
Schlange 137 sq. 147.
Schreckfeuer 124.
Schrift, frühe Anwendung derselben 201 n.
Schwur 123 sqq.
Seele im Blut 217.
Seher 130 sqq.
Sieg 181 n.
Simeon Stylites 39.
Stammgötter 181 sq.
Stein, heil. 99 sqq. 171, zur Schlachtung von Menschen 113 n.
Steinwerfen 109.
Sterne als Wettermacher 173 sqq.
Sterndienst 172 sqq. 216.
Streicheln der Idole 105 sq.
Sucher 203.

Temenos 102 sqq.
Tierdienst 176 sqq.
Tod 163 sq. 196 sq. 202.
Totenkultus 161 sq. 178 sq.
Totemismus 176 sqq.
Trauerbräuche 160.
Trivium 127.

Ukatz 83 sqq. 183.
Umgang 106.
Umra 74 sq. 80.

Verhängnis 189. 195.
Verhüllung der Weiber 146.
Vertrag 120 sq. 166. 190 sq.
Vision 151.
Volksnamen, als singul. Substantive 176 sq. 217.

Wahrsagung durch Hölzer 126.
Weihgeschenke 110.
Weinspende 111.
Wochentagsnamen 173. 217.

Zeichnung der Opfertiere 115.
Zeus Xenios 190.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01115 8476

DATE DUE

JUN 15 1998

Demco, Inc. 38-293